Negritude sem Etnicidade

Livio Sansone

Negritude sem Etnicidade

O local e o global nas relações raciais, culturas e identidades negras do Brasil

Livio Sansone

Tradução:
Vera Ribeiro

Salvador/Rio de Janeiro
2004

EDITORA DA UFBA

Diretora
FLÁVIA M. GARCIA ROSA

Capa, projeto gráfico e editoração
GABRIELA NASCIMENTO

Revisão
O AUTOR

Imagemcapa
LIVIO SANSONE

PALLAS EDITORA

Diretor
....

Revisão
....

S229 Sansone, Livio.
Negritude sem etnicidade : o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil / Livio Sansone ; tradução : Vera Ribeiro. -
Salvador : Edufba ; Pallas, 2003.
335 p.: il.

Inclúi blibliografia.
ISBN

1 . Negros – Identidade racial – Brasil. 2. Brasil – Relações raciais.
3. Etnicismo. 4. Identidade social. 5. Relações étnicas. I. Título.

CDU - 316.47
CDD - 305.8

EDUFBA
Rua Barão de Geremoabo, s/n - Campus de Ondina
CEP 40170-290 - Salvador - BA
Tel/fax: (71) 263-6164
www.edufba.ufba.br
edufba@ufba.br

Pallas Editora e Distribuidora Ltda.
Rua Frederico de Albuquerque, 56 - Higienópolis
CEP 21050-840 - Rio de Janeiro - RJ
Tel./fax: (021) 2270-0186
www.pallaseditora.com.br
pallas@alternex.com.br

Agradecimentos

O trabalho de campo e a pesquisa em fontes secundárias para a redação deste livro beneficiaram-se da colaboração com alguns projetos de pesquisa, bem como do financiamento generoso concedido por uma série de instituições e fundações. Quero agradecer ao programa de pesquisa e treinamento "A Cor da Bahia" e aos integrantes do projeto de pesquisa SAMBA (Sócio-Antropologia da Música na Bahia), ambos da Universidade Federal da Bahia; aos colegas do Centro de Estudos Afro-Asiáticos (agora Centro de Estudos Afro-Brasileiros) da Universidade Candido Mendes no Rio de Janeiro, que com grande prazer dirigi durante seis anos; aos colegas e alunos da UNICAMP e do IUPERJ; aos muitos amigos e colegas da Universidade de Amsterdã, especialmente no Instituto de Estudos sobre Migração e Etnicidade e no Centro de Estudos Latino-Americanos (CEDLA). Meu agradecimento especial vai também para Michel Agier, Ramon Grosfoguel, Jean Rahier, Paul Gilroy, Stephen Small, Eduardo Telles, Maria Rosário de Carvalho, Antônio Sérgio Guimarães, Marcos Chor Maio, Carlos Hasenbalg, Jocélio Teles dos Santos, Jeferson Bacelar, José Jorge de Carvalho, Rita Segato, Myrian Santos, Massimo Canevacci, Hans Vermeulen, Peter Fry, Osmundo Araújo Pinho, Peter Geschiere, Ari Lima, Alejandro Frigerio, Marina Forti, Marco D'Eramo, Chris Dunn, Augustin Lao, Stefania Capone, Boubacar Barry, Elisée Soumonni, Fernando Urrea, Ciraj Ramsool, Patricia Hayes, Paul Lovejoy, Sokhna Ngueye e muitos outros. Um agradecimento especial a Suylam Midlej e Silva por ter permitido publicar suas fotos sobre o baile Black Bahia. Também me é absolutamente

indispensável agradecer a todas as instituições e fundações que se mostraram tão generosas —— e pacientes —— no financiamento de minha pesquisa: o Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq), a Fundação Ford, a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) e ao Programa SEPHIS.

Quero ainda agradecer com muito carinho a todos os bons amigos do outro lado do oceano que foram vítimas de meu estilo de vida itinerante, mas que ainda me fazem sonhar com uma aproximação maior dos continentes: Pito Dijkstra, Peter Vonk, Michele Buracchio, Mary Descoust e as famílias Castiglia e Gristina. Minhas lembranças carinhosas vão para todos os meus parentes distantes na Itália, papai, Lucio, Mimi, tio Alfonso, Jairo, Rosina, Mariuccia, Paolo e os outros que me são muito caros. Pedrinho e Giulio, nossos filhos, e Angela Figueiredo, minha parceira e companheira, nunca admitem que eu peça desculpas por todo o tempo em que estive "viajando a trabalho", porém foram mais do que essenciais à produção deste livro. Por fim, dedico este trabalho à memória de minha mãe, de tio Silvio e de tia Adele. Com amor,

L.S.

SUMÁRIO

Introdução

Um Paradoxo Afro-latino?

marcadores étnicos “ambíguos”, divisões nítidas de classe e uma cultura negra vivaz

No final da década de 1970, como muitos jovens italianos de minha geração, eu havia passado a “conhecer” as relações raciais e a sociedade brasileiras à distância. A música, a literatura e o cinema do Brasil tinham sido incorporados em nossa visão panorâmica da América Latina, que víamos como uma versão ampliada e até “exagerada” da Europa meridional. Em nossa imaginação, as coisas boas eram melhores no Brasil e as ruins eram piores. As boas tinham a ver com o povo brasileiro — especialmente com a população negra e mestiça — e as ruins, com sua elite. Meu primeiro contato direto com o Brasil deu-se quase duas décadas depois, através de um ciclo de palestras sobre a cultura e a etnicidade juvenis na Europa, que fui convidado a fazer em várias universidades em 1990. O termo “etnicidade”, que já se tornara parte do jargão popular em torno dos migrantes e de sua acolhida na Europa, quase não era ouvido fora do mundo acadêmico. Em número surpreendentemente grande, de certo modo, os alunos acorreram a minhas palestras sobre a etnicidade na Holanda e na Grã-Bretanha. Foram mais atraídos, creio eu, pela relativa novidade do tema do que por mi-

nha exposição pouco marcante, em português precário, sobre a relevância crescente da etnicidade na "Europa moderna". A falta de familiaridade com o termo "etnicidade" era tão pronunciada que, num programa de entrevistas ao vivo no canal da TV Educativa baiana, fui solicitado a explicar — em trinta segundos — o que ela era e "o que se podia fazer a seu respeito".

Hoje em dia, no mundo inteiro e no Brasil, etnicidade tornou-se um termo conhecido. É parte integrante das reportagens jornalísticas sobre uma multiplicidade de temas, como a culinária exótica, as festas de regiões distantes e até a moda — a Folha de São Paulo, um jornal de primeira linha, publica com certa regularidade matérias sobre desfiles de "moda étnica". A "etnicidade" tornou-se uma parte essencial da propaganda de produtos de beleza. O xampu para cabelo encarapinhado é hoje simplesmente chamado de *xampu étnico*. Ou seja, "étnico" passou a substituir termos como exótico, estranho, não branco ou, em linguagem simples, raro e diferente. Essas tendências na maneira como a cultura popular tem-se havido com a diversidade étnica e racial fazem parte de uma mudança maior e momentosa. Uma mudança que me deixa perplexo. Ainda acredito que a verdadeira beleza do Brasil está em seu povo, especialmente nos inúmeros pobres e na grande população negra e mulata. Entretanto, devo ao leitor uma primeira confissão: estou mais cético do que nunca a respeito de qualquer possibilidade libertária e emancipadora intrínseca da mobilização política em torno da identidade étnica e da "raça".

Nas duas últimas décadas, a maioria dos pesquisadores de estudos étnicos no Brasil tem feito um grande esforço para tentar alterar a auto-imagem brasileira com respeito à diversidade étnica. Isso tem sido feito porque eles estão convencidos de que o Brasil é ou deveria ser um país multicultural e talvez até multiétnico, apesar de sua celebração da mistura racial e étnica nos discursos oficiais e populares sobre o tecido da nação e seu povo.

No Brasil, a partir dos anos trinta, as relações raciais centraram-se no mito da democracia racial (atualmente, da *morenidade*, celebração do mestiço de tez clara como síntese da "raça brasileira") e nas rela-

ções raciais ambíguas. O que pretendo dizer com ambíguo é uma certa informalidade no contato social e nas relações com pessoas de cor e classes diferentes, bem como uma ausência de distinções raciais claras — em contraste com os países mais "avançados", a começar pelos Estados Unidos, que supostamente são mais "racionais", e onde a "raça" e a etnicidade tendem a se organizar em moldes mais distintos e mais claros. Naturalmente, a maneira como os membros dos diferentes grupos sociais vivenciam o mito da democracia racial ou a celebração da morenidade nem sempre é a mesma.

A democracia racial foi definida como o mito fundador das relações raciais brasileiras (Da Matta, 1987). Ou seja, trata-se de um mito aceito pela grande maioria, reproduzido na vida cotidiana, e que, em certo sentido, reflete uma realidade digna de análise antropológica e não pode ser tratado como se fosse uma farsa imposta de cima para baixo a fim de ocultar o racismo, ou uma espécie de falsa consciência (étnica) — tal como tem sido abordado com enorme freqüência pelos cientistas sociais (cf. Hanchard, 1994; Skidmore, 1974 e 1993; Winant, 1994). Nas classes mais baixas, esse mito popular coexiste com a minimização da diferença de cor nas práticas sociais, com momentos de intimidade extra-racial e com a criação de estratégias individuais destinadas a reduzir a desvantagem racial. Isso fica particularmente óbvio em certas áreas, como a vida familiar e o lazer. Infelizmente, em algumas situações, essas estratégias individuais associam-se a tentativas problemáticas de manipular a aparência física negra no cotidiano (a exemplo de alisar o cabelo) que se baseiam no pressuposto de que existe, na sociedade brasileira, uma incompatibilidade básica entre ser negro e ter prestígio social.

Nesse contexto etno-racial, o esforço de muitos pesquisadores tem sido o de descobrir ou desvendar não apenas o racismo *à moda brasileira*, mas também a etnicidade hifenizada no Brasil — a do "hífen oculto" que impede os brasileiros de se definirem como afro-brasileiros, ítalo-brasileiros, líbano-brasileiros, e assim por diante.[1]

Entretanto, ao optar por reescrever a história brasileira moderna como uma história étnica, fica-se diante de um dilema. Por um lado, é impossível não sentir curiosidade sobre os "outros étnicos": os afro-bra-

sileiros, os indígenas e os descendentes de certos grupos de imigrantes — uma atitude rara neste imenso país em que o hibridismo e a miscigenação são celebrados nas culturas acadêmica e popular, e no qual as pessoas supostamente não reparam nas diferenças raciais nem lhes atribuem muita importância. Por outro lado, se é verdade que a identidade étnica pode ser conducente à mobilidade social, a maioria de nós desconhece repetidamente que a identidade étnica pode relacionar-se com a mobilidade social e com a "modernidade" de diversas maneiras, e não segundo critérios universais.

O caso do Brasil demonstra com muita ênfase que a identidade étnica é um constructo social de caráter contingente e que difere de um contexto para outro. Embora alguns estudiosos, como Charles Taylor, afirmem haver uma espécie de necessidade psicológica natural de expressar a diversidade etno-racial mais íntima através de um processo individual e coletivo de reconhecimento da identidade, essa idéia tem sido brilhantemente criticada por estudiosos como Richard Handler e Paul Gilroy, que afirmam que a "identidade" não é um conceito transcultural. As fronteiras e os marcadores étnicos não são imutáveis no tempo e no espaço e, em algumas circunstâncias, a despeito de muitas provas de discriminação racial, as pessoas preferem mobilizar outras identidades sociais que lhes parecem mais compensadoras. Se a identidade étnica não é entendida como essencial, é preciso concebê-la como um processo, afetado pela história e pelas circunstâncias contemporâneas e tanto pela dinâmica local quanto pela global. A identidade étnica pode ser considerada como um recurso cujo poder depende do contexto nacional ou regional. Ela é, portanto, uma história sem fim. Talvez devêssemos usar o termo "etnicização", em vez de etnicidade, como foi sugerido por Frigerio (2000), que enfatiza estarmos lidando mais com uma dinâmica do que com uma entidade (ao contrário do uso do termo etnicidade no sentido de origem, como se vê, por exemplo, na maneira como ele é usado pelo U.S. Census Bureau [Instituto de Recenseamento dos Estados Unidos).

Na história do Brasil, as comunidades e a política étnicas não têm sido um fator contínuo e, nos casos em que alguns grupos mobilizaram

a etnicidade, isso quase sempre foi feito de maneira discreta. Os termos "branco" e "preto" foram usados de diversas maneiras ao longo da história do Brasil; entretanto, os termos "índio", "nativo", "imigrante" e "brasileiro" foram aplicados a uma multiplicidade de grupos diferentes. Além dos brasileiros natos, dos brasileiros pretos e pardos, também certos grupos de imigrantes, tanto grandes (portugueses, italianos e espanhóis) quanto pequenos (alemães, japoneses, sírio-libaneses, poloneses, armênios, chineses, etc.) têm sido parte integrante da composição da nação brasileira e da multiplicidade cambiante das identidades "brasileiras". Muitas vezes, quando se destaca a etnicidade, como na criação de estereótipos negativos, a implicação é que as etnias ou grupos étnicos são imutáveis e primordiais. É meu objetivo, neste livro, examinar a "etnicização" do Brasil e, especificamente, a maneira como a criação de "identidades negras" no País se compara com a formação de identidades negras em outros lugares do Atlântico Negro.

Os 4,55 milhões de imigrantes que entraram no Brasil entre 1872 e 1949, em vez de simplesmente adaptarem sua cultura de antes da imigração às novas circunstâncias, construíram novas expressões culturais, definidas pelo processo de migração para um país como o Brasil e pela realidade da vida nele. Como sugeriu Lesser (1999, p. 7), os imigrantes confrontaram-se com relações raciais e étnicas brasileiras baseadas num continuum de cor supostamente não polarizado, verbalizado por uma pletora de termos étnicos, e com uma certa continência quanto à adoção de formas francas de polarização da etnicidade. Depararam também com proibições explícitas quanto à organização de associações de base étnica, especialmente na década de 1930, durante a ditadura de Getúlio Vargas (Seyferth, 1996).

Encontrar um novo equilíbrio nesse dilema poderia trazer uma grande contribuição para a abordagem da questão fundamental levantada pelos estudos étnicos no Brasil: por que o Brasil tem uma história de racismo contra os negros, os índios e os imigrantes (sobretudo os de origem não européia), mas o discurso da mistura étnica, corroborado pela realidade da miscigenação, tem-se revelado mais poderoso? Por que, em tantos outros contextos, a "raça" e a etnicidade — cuja face tenebrosa

assume a forma do racismo e cujo aspecto mais geralmente aceito é o nacionalismo — e a questão da "integração cultural", ao longo da história e nos últimos anos, têm deflagrado tumultos, movimentos e guerras, mas, no Brasil, não conseguiram mobilizar o mesmo grau de emoção e ação coletivas?

Responder a essas perguntas torna-se mais difícil pelo fato de que o interesse renovado na "raça" e na etnicidade, no Brasil, faz parte de uma tendência internacional generalizada, que leva em conta três fatores interferentes inter-relacionados: o papel dos meios de comunicação de massa e da globalização; a mudança da agenda política do mundo acadêmico; e a inexistência de uma perspectiva comparada madura e internacional sobre as relações raciais e a etnicidade no Brasil. A origem dessa falta de compreensão crítica da dinâmica racial no Brasil pode dever-se à autocomplacência nacional (os brasileiros são melhores) ou à xenofilia (as coisas brasileiras são piores).

A globalização permite a disseminação mundial de símbolos que estão associados a diversas identidades locais e características individuais. Esses símbolos sugerem que vale a pena ser etnicamente diferente (Hannerz, 1992). A conseqüência paradoxal é que, em termos de identidade, tais símbolos levam a uma heterogeneidade acentuada, porém, no âmbito cultural, criam um grau mais intenso de homogeneidade (Vermeulen, 2000). Embora o uso de símbolos apresente oportunidades crescentes de o indivíduo se manifestar como "diferente", os modos como essa diferença se expressa são singularmente parecidos. Como assinalou Wallerstein (1990), não deixa de ser significativo que muitas novas formas de nacionalismo se pareçam umas com as outras, com todos os grupos de rebeldes, da Chechênia a Serra Leoa, vestindo-se e comportando-se como Rambos locais. Isso se deve ao fato de eles virem recorrendo cada vez mais ao mesmo banco de símbolos — àquilo que Nederveen Pieterse chamou de memória global (1995) —, que oferece a indivíduos do mundo inteiro a oportunidade de se identificarem com subculturas jovens, estilos musicais e outras formas espetaculares de nacionalismo, desde que possam comprar os objetos e copiar o estilo simbolizadores do grupo em questão. Assim, pode-se até falar em

identidade étnica sem que se pertença a uma cultura étnica separada e reconhecível; hoje em dia, as identidades negra, muçulmana e indígena já não podem ser percebidas independentemente da globalização. A globalização, auxiliada pelo crescimento do turismo, introduziu uma mudança maciça no cenário cultural de países e regiões os mais variados. A identidade, até certo ponto, tem-se dado no campo das mercadorias, criado pelo uso de objetos comercializados sob a forma de mercadorias de produção étnica. Temos hoje uma imensa variedade de restaurantes "étnicos"; o consumo da *world music* já não é domínio exclusivo dos intelectuais; a moda também vem embalada como "étnica"; e certos locais de lazer, como boates, clubes e agremiações esportivas, anunciam-se como espaços de "diversidade étnica" ou incorporam aspectos "étnicos" específicos. Por sua vez, essa hiperabundância relativamente nova de coisas "étnicas" cria novas fronteiras e condições para o desenvolvimento da identidade étnica e das estratégias de sobrevivência baseadas na etnicidade. A globalização produz ideologias multiculturais, mas produz também novas formas de racismo. Com uma compreensão globalizada, parecemos estar-nos deslocando para novos conflitos, menos transparentes e menos românticos. Não obstante, os conflitos costumam ser apresentados e interpretados com base num termo abrangente simples: etnicidade.

Não surpreende que a mídia, que cada vez mais apresenta o mundo como uma série ininterrupta de eventos da natureza do espetáculo, desempenhe nisso um papel decisivo. Para um jornalista ou um fotógrafo, é mais fácil vender uma reportagem que tenha por tema a etnicidade do que uma matéria que aborde diferenças sociais. É também extremamente fácil associar a cultura a um grupo étnico e/ou religioso (particular). Assim, a cultura é apresentada como sendo praticamente equivalente à etnicidade, e a produção cultural é vista como um todo estático.

Para piorar a situação, os efeitos dos meios de comunicação de massa modificaram igualmente não apenas o grau mas também as formas pelas quais se vêm usando as idéias de etnicidade e "raça". No uso popular, a distinção criteriosa que os cientistas sociais vêm tentando estabelecer entre cultura, etnia e "raça" desaparece por completo.

Essas categorias tornam-se fluidas e intercambiáveis e esse seu embotamento tem ramificações problemáticas. Aliás, a força da "raça" está precisamente em sua popularidade, que caminha de mãos dadas com sua indeterminação — seu caráter conceitualmente vago e sua má utilização, amiúde mortífera, ao longo da história. "Raça" é uma categoria êmica - nativa - muito poderosa. Até os pesquisadores que tendem a abominar esse termo, como eu, são forçados a se haver com sua popularidade — possivelmente crescente — e seu uso inusitado. Parece cada vez mais difícil opor a essa força da "raça" a afirmação moral — corretíssima, porém rígida e estática — de que "não existem raças verdadeiras, mas apenas a raça humana", como a maioria dos antropólogos vem tendendo a fazer nos Estados Unidos e noutros lugares, nestas últimas cinco décadas. Talvez a melhor maneira de responder ao emprego popular do termo "raça", para antropólogos como eu, não consista apenas em evitar o uso desse vocábulo. Ao contrário, devemos desconstruir o significado da negritude e da branquidade no contexto de nossos locais de pesquisa, e devemos insistir em falar em (processos de) racialização, em vez de entrarmos em sintonia com o clima popular e começarmos a usar "raça" sem nenhum questionamento de sua naturalidade intrínseca, como parece disposto a fazer um número crescente de cientistas sociais.[2] O termo "racialização" indica que "raça" é uma das muitas maneiras de expressar e vivenciar a etnicidade — uma maneira que coloca ênfase no fenótipo. Indica também que, historicamente, "raça" e etnia têm sido comumente intercambiáveis. Em outras palavras, os grupos sociais têm sido racializados, etnicizados e novamente racializados, num processo que sempre funciona através de uma combinação de forças dentro e fora de determinado grupo étnico.

Nas ciências sociais e no estudo da história, há uma tendência pela qual a "raça" e a etnicidade — dois constructos tendencialmente nativos — são crescentemente transformadas em conceitos analíticos essenciais. Isso está predominantemente ligado à mudança da agenda política dos círculos acadêmicos (Jenckins, 1997, p. 4-15; Vermeulen & Govers, 1997; Poutignat e Streiff-Fenart, 1997, p. 21-32; Phoenix, 1998). Quando o marxismo era dominante em muitos círculos e ditava o dis-

curso político e a escolha de palavras, termos como etnicidade eram tabus absolutos. As divisões sociais tinham que ser explicadas em termos de classes sociais. Mas o discurso marxista e outros discursos correlatos sobre o progresso e a emancipação sociais cederam lugar a outros sonhos coletivos menos estruturados. Essa nova análise caminha de mãos dadas com novos conflitos sociais, menos acionados pelo princípio do progresso do que pela idéia dos "jogos de soma zero" — a competição existe agora apenas entre os vários grupos de pressão; o progresso de um grupo se dá à custa do de outro, com o resultado de que o progresso, no sentido de uma melhora das condições de vida para todos, configura-se como impossível. Ficou para trás a idéia de que o processo de secularização e individualização logo resultaria numa relegação da etnicidade à arqueologia dos fenômenos sociais. O que se observa é o inverso. Os pensadores modernos falam em "busca da identidade" (Daniel Bell, 1980), "busca da comunidade" (Turner, 1983) e "nascimento da política da identidade" e, mais recentemente, o "poder da identidade" no contexto da globalização (Castello, 1997). Como reação à perda da singularidade cultural, a etnicidade tem recebido um novo alento.

A nova ênfase nela parece resultar de um desejo generalizado de linhas divisórias claras, de clareza apolínea, que facilitem "naturalmente" categorizar os fenômenos sociais. Curiosa e talvez ironicamente, essa renovação do interesse nas coisas étnicas ocorre num mundo que se vem tornando cada vez mais entremesclado em termos étnicos e culturais; a política da identidade caminha *pari passu* com a política do multiculturalismo. Assim, é vital olharmos para além do conceito de etnicidade. Muitos conflitos que, à primeira vista, parecem ser de natureza étnica (por exemplo, a Bósnia dos "muçulmanos" e dos "sérvios") revelam-se, ante um exame mais detido, conflitos sociais muito mais complexos. Além disso, é sempre prudente reconhecer que, a despeito dos que postulam a política do reconhecimento como universal e imanente, a exemplo de Charles Taylor, muitas pessoas podem levar uma vida feliz sem coisas como a etnicidade. Há pessoas que não se identificam com uma única identidade étnica dada. Essas pessoas, em

vez de “homens marginais” (Stonequist, 1936) ou *Luftmenschen* (homens feitos de vento),[3] são indivíduos que se beneficiam de uma lógica da mestiçagem (Amselle, 1990) que eles mesmos contribuíram para criar. Encontram-se sobretudo nas cidades modernas, onde o número crescente de habitantes faz parte de mais de uma subcultura, com isso criando uma identidade social multiestratificada da qual a etnicidade é apenas um dos muitos componentes. Nem mesmo um hutu jamais é simplesmente hutu. Todavia, sinto que a maioria dos pesquisadores das relações raciais não está preparada, ou simplesmente não está disposta a enfrentar essa complexidade, e reage a ela de maneira tacanha, descartando o sincretismo e a mestiçagem como causa e resultado da ambigüidade, da hipocrisia e até da esquizofrenia. Apesar da confusão generalizada entre os acadêmicos, o lema ainda persiste: cada coisa em seu lugar e um lugar para cada coisa.

Outro problema é que, nos fluxos culturais da globalização, as imagens do multiculturalismo sofrem forte influência do pensamento desenvolvido nos Estados Unidos e, em menor grau, em outros países de língua inglesa, como a Austrália e o Canadá. A imagem exagerada dos Estados Unidos, (re)produzida através da corrente dominante dos meios de comunicação globais, representa o contexto norte-americano da etnicidade e da diversidade cultural, como algo no qual se pressupõe que as distinções étnicas são cada vez mais nitidamente definidas e que a negritude é inescapável, porque existe uma tensão intrínseca entre o que é “branco” e o que é “negro”. Segundo esse esquema, a raça e a história das distinções raciais devem ser defendidas, sendo reconhecidas na legislação e na utilização dos recursos públicos. A crioulização, mescla de culturas, e os casamentos mistos, mistura do sangue, são freqüentemente vistos como resultantes da dominação branca e conducentes, em última instância, à supremacia branca (Bastide, 1964).

A história latino-americana vai de encontro a essa interpretação monolítica das relações raciais. Isso se dá apesar de as interpretações que postulam a primazia da fidelidade étnica em relação a outras identidades sociais, hegemônicas nas ciências sociais do Ocidente e em sua rede global, virem tendo um grande impacto no pensamento latino-

americano contemporâneo. No Novo Mundo, podem-se identificar duas variantes das relações raciais: a variante ibérica, das antigas colônias espanholas e portuguesas no Caribe, na América do Sul e na América Central (região que doravante chamaremos simplesmente de América Latina) e a variante do noroeste europeu, das antigas colônias inglesas e holandesas no Caribe, no Canadá e nos Estados Unidos (Hoetink, 1967 e 1973). As relações raciais nas Antilhas francesas ocupam uma posição intermediária entre essas duas variantes.

Minha tese, pautada pela que Harry Hoetink desenvolveu no final da década de 1960 (Hoetink, 1967), é que, em toda a América Latina, falando em termos gerais, as relações interétnicas e a racialização dos grupos sociais ocorreram segundo um padrão comum. Esse padrão se caracteriza por uma tradição de casamentos mistos, muito difundidos entre pessoas de fenótipos diferentes, por um continuum racial ou de cor, em vez de um sistema não polarizado de classificação racial, por uma cordialidade transracial nas horas de lazer, entre as classes mais baixas, por uma longa história de sincretismo no campo da religião e da cultura popular, e por uma organização política relativamente fraca com base na “raça” e na etnicidade, a despeito de uma longa história de discriminação racial. Historicamente, uma norma somática subjacente a esse continuum racial situou as pessoas fenotípica e/ou culturalmente negras ou índias na base da escala dos privilégios. Entretanto, os negros e, às vezes, até os índios não são vistos e tendem a não ver a si mesmos como constituindo uma comunidade étnica — mesmo que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) conte os grupos raciais/de cor e utilize a categoria “indígena” em seus levantamentos (ver mais detalhes no Capítulo 1). Uma das razões disso é que, em termos gerais, na América Latina, o que se considera negro é desvalorizado e traz conotações negativas — até dentro da família, os membros com traços negróides mais acentuados costumam ser considerados mais feios. Entretanto, as classificações baseadas na cor não têm sido usadas como critério para situar grupos de pessoas em categorias separadas. Esse sistema de relações raciais possibilitou aos indivíduos manipularem sua identidade racial e funcionou contra a mobilização e a

formação de grupos étnicos (Mörner, 1967; Solaún & Kronus, 1973; Wade, 1995; Wright, 1990; Agier, 1992). A insistência na “democracia racial” por parte do Estado e de outros agentes (que deveria implicar a igualdade racial), juntamente com o caráter mutável e até fugidio do que é negro e branco na sociedade brasileira, bem como a vitalidade dos discursos acadêmico e popular sobre a democracia racial, não impede, entretanto, que as categorias baseadas na cor, ou, em linhas mais gerais, no fenótipo, constituam uma parte importante da divisão do trabalho — ainda que de maneira mais sutil do que nas sociedades polarizadas e pluralistas do Novo Mundo.

Em toda a América Latina, deparamos não apenas com padrões similares de relações raciais, mas também com discursos oficiais e populares semelhantes com respeito à cor. Esses discursos tendem a enaltecer a miscigenação e a criação de uma nova raça (latina), e não a separação étnica. No século passado, o mito da democracia racial foi celebrado em Cuba (Moore, 1997), em Porto Rico (onde se encarnou no caráter nacional, o *trigueño*; ver Whitten & Torres, 1992), e na Venezuela e na Colômbia (onde o mito se encarnou no slogan do *café con leche*; ver Wright, 1990; Wade, 1993 e 1995). Esses são países com uma tradição de grandes divisões entre as classes. *Grosso modo*, o tipo de relações raciais que se podem considerar típicas da América Latina deu margem à manipulação da identidade racial, sobretudo no plano individual, e tendeu a não fomentar a mobilização étnica e a formação de grupos étnicos (Mörner, 1967; Solaún & Kronus, 1973; Wade, 1995; Wright, 1990; Agier, 1992). A isso veio associar-se o cultivo de uma cegueira formal para a cor na sociedade, através da criação do já mencionado mito da democracia racial, que, apesar de imposto de cima para baixo às classes inferiores, tem sido mais poderoso do que se costuma dizer, porque, nas próprias classes mais baixas, a maioria das pessoas sonha com uma sociedade que não enxergue a cor. Examinarei mais detidamente essas diferentes interpretações da democracia racial, de cima para baixo e de baixo para cima, no último capítulo.

Como imagem especular, as relações raciais brasileiras têm sido importantes no debate sobre a “raça” e a “miscigenação” em outros

países, especialmente os Estados Unidos. Tanto no Brasil quanto na comunidade científica de língua inglesa, antes da Segunda Guerra Mundial, a América Latina era vista como uma região substancialmente isenta de segregação racial, na qual o que importava era a classe, e não a raça (Tannenbaum, 1974; para uma resenha crítica, ver também Hellwig, 1992). A atitude dos cientistas sociais para com as relações raciais na América Latina modificou-se nas últimas décadas. De modo geral, os estudiosos latino-americanos tornaram-se mais críticos quanto a seu sistema de relações raciais, aos mitos raciais nacionais e à tendência a excluir a cor e a etnia como variáveis na explicação de fenômenos sociais como a pobreza (entre outros, Fernandes, 1978 [1964]; Ianni, 1970; Hasenbalg, 1979; Hasenbalg & Valle Silva, 1993). As relações raciais e a posição dos afro-latinos são vistas por um número considerável de estudiosos, em sua maioria não latino-americanos, como piores do que em sociedades mais polarizadas racialmente, em particular os Estados Unidos. O Brasil, com sua enorme população negra, que antigamente era retratado como um paraíso racial, é agora visto como um inferno racial. Aliado a essa reavaliação está o pressuposto de que, em algum momento, as relações raciais nessa região irão — ou deverão — “evoluir” para alguns dos traços da situação norte-americana (Parsons, 1968; Skidmore, 1993; Dzydzenyo, 1979; Viera, 1995; Daniel, 2000). Tentarei demonstrar por que as coisas precisam ser examinadas a partir de uma perspectiva menos centrada nos Estados Unidos.

Para examinar a situação das pessoas de ascendência africana na América Latina através de uma perspectiva internacional e comparativa, cabe desde logo tecer dois comentários fundamentais. Primeiro, ser “negro” não corresponde à mesma posição social em todas as sociedades — ainda que, na maioria delas, os traços negróides tendam a se concentrar nas classes mais baixas. Os negros nem sempre são os oprimidos ou os fracassados. Nesse aspecto, a história recente do México e da Nicarágua é diferente da do Brasil e da Colômbia, onde os negros tendem a ter uma representação mais maciça entre os desprivilegiados. Segundo, a existência de pessoas que parecem fisicamente “diferentes”, ou são percebidas como culturalmente “diferentes”, não resulta, necessária e

automaticamente, num problema racial ou étnico: o que cria um problema étnico é o destaque da etnicidade na história política de um país ou uma região. Em outras palavras, a identidade étnica e/ou racial só é mobilizada em certas situações. Ser de ascendência africana, pobre e até discriminado não basta, como tal, para que uma pessoa negra reivindique algum tipo de identidade negra. Isso fica patente no mundo afro-latino, onde a identidade negra tem tendido a ser um fator mais episódico do que político e eleitoral sistemático.

Pessoas de ascendência africana têm estado presentes em vários países da América Latina, em diferentes graus, desde sua colonização pelas nações européias. O processo pelo qual esses descendentes se transformaram em "populações negras" exibiu diversos traços comuns em todo o Novo Mundo, além de padrões específicos que dependem do tipo de dominação colonial num dado país ou região. As culturas negras podem gozar de reconhecimento popular e oficial, em particular no Brasil e em Cuba, ao passo que se tornam relativamente invisíveis em países como a Colômbia.

As particularidades das relações raciais e da identidade étnica no Brasil e na América Latina, em termos mais gerais, devem ser criteriosamente examinadas, antes de se sugerir, como outros parecem fazer (Balibar & Wallerstein, 1991; Winant, 1994), que a polarização étnica vem ocorrendo em termos globais e de acordo com princípios similares. Essas teses postulam que o que se desenvolve no mundo inteiro é um tipo de relações raciais polarizadas e de racismo — uma macrocópia de uma certa representação, amiúde muito polarizada, da situação etnoracial dos Estados Unidos e, em menor grau, do noroeste europeu. Essas generalizações refletem uma dificuldade geral, dentro dos estudos étnicos, para lidar com situações de fronteiras étnicas pouco claras ou de mestiçagem — com identidades "ambíguas" (Spitzer, 1989; Spickard, 1989; Root, 1992; Tizard & Phoenix, 1993).[4] Na verdade, o padrão "ambíguo" de relações raciais que conhecemos na América Latina concerne a uma população muito maior do que o padrão anglo-saxão ou protestante, que gira em torno de relações raciais mais claras e polarizadas. É oportuno lembrar que no Novo Mundo, em termos da

linguagem usada pelas pessoas de ascendência africana, o inglês vem apenas em terceiro lugar, depois do português e do espanhol (Whitten & Torres, 1991; *Minority Rights Group*, 1995). Nem que seja por essa razão estatística, o contexto latino-americano deve receber uma atenção apropriada, se quisermos chegar a uma compreensão universal da dinâmica da raça e da etnia.

Para meus fins, é preciso tentar definir a especificidade relativa das culturas e identidades "negras" em relação a outras formas de identificação étnica e de produção cultural. Precisaremos de uma definição de cultura(s) e identidade(s) negra(s) que seja suficientemente ampla e maleável para atender ao objetivo deste livro. A cultura negra pode ser definida como a subcultura específica das pessoas de origem africana dentro de um sistema social que enfatize a cor, ou a ascendência a partir da cor, como um critério importante de diferenciação ou segregação das pessoas. A existência de uma cultura negra pressupõe a transmissão de padrões ou princípios culturais específicos de uma geração para outra, dentro de certos grupos sociais, os quais podem incluir uma multiplicidade de tipos fenotípicos de pessoas de ascendência africana (mestiça). Essa transmissão se dá na família, na qual os pais ensinam aos filhos sobre seu passado, ou através das representações grupais, nas quais as pessoas mais velhas ou as de conhecimento reconhecido sobre o que é tido como cultura negra socializam esse conhecimento com as demais (Frigerio, 2000, p. 33).

Para não torná-la mais estática do que é, convém considerar a cultura negra como uma subcultura da cultura ocidental, muitas vezes quase que submergida na cultural popular ou numa determinada cultura de classe baixa: ela não é fixa nem completamente abrangente e resulta de um conjunto específico de relações sociais, neste caso entre grupos racialmente definidos como "brancos" e "negros". Por definição, nem todas as pessoas que podem ser definidas como negras num contexto específico participam da cultura negra o tempo todo. Por essa razão, qualquer definição que dermos da cultura negra e que tente apontar para uma essência supostamente universal das coisas negras será um cobertor curto, que não conseguirá cobrir todos os grupos dentro

da população negra. De fato, se, para fins de pesquisa, muitas vezes é necessário definir o que significa a cultura negra num determinado contexto, é preciso sabermos que essa definição é sempre arbitrária e que a expressão "cultura negra", similarmente a outras que se associam à etnicidade e à "raça", tem que ser entendida como uma categoria nativa que não pode ser transformada com facilidade numa ferramenta de análise.

Existem culturas negras em contextos diferentes: elas diferem nas sociedades predominantemente brancas e nas sociedades em que a maioria da população é definida como não branca, porém uma norma somática vigente situa aquelas cujos traços são definidos como africanos ou negróides na base ou perto da base das hierarquias sociais (cf. Whitten e Szwed, 1970, p. 31). A cultura negra é, por definição, "mista" e sincrética (Mintz, 1970, p. 9-14).[5] A construção da identidade negra está associada a usos específicos do corpo (negro), e isso a distingue da maioria das outras identidades étnicas. Por um lado, a aparência "negra" e a exibição de gestualidade "negra" têm sido associadas a certos comportamentos, empregos e posições sociais. Por outro lado, a aparência física, o porte e os gestos também têm sido o meio pelo qual os negros, como população racializada, reconhecem a si mesmos e, na tentativa de reverter o estigma associado à negritude, tentam adquirir status e recuperar a dignidade. O corpo negro — que, nos relatos científicos e na literatura, não raro é mencionado no singular — é um ícone contestado.

É claro que a negritude, assim como a branquidade, não é uma entidade dada, mas um constructo que pode variar no espaço e no tempo, e de um contexto para outro. A identidade negra, como todas as etnicidades, é relacional e contingente. Branco e negro existem, em larga medida, em relação um ao outro; as "diferenças" entre negros e brancos variam conforme o contexto e precisam ser definidas em relação a sistemas nacionais específicos e a hierarquias globais de poder, que foram legitimados em termos raciais e que legitimam os termos raciais. Quando se fazem comparações transnacionais, o que é negro num sistema racial polarizado pode ser pardo num sistema que se ca-

racterize por um continuum de cor. A força de uma definição da diferença étnica ou racial — por exemplo, "negritude" em oposição a "branquidade" — depende muito da definição que se esteja tomando por base dentro e fora do grupo em questão. Na América Latina, a maioria das definições de negritude empregada pelos estudiosos e pelos órgãos de governo e grupos políticos tem uma correspondência muito pequena, se é que a tem, com as definições usadas na vida cotidiana pela gente comum, tanto negra quanto não negra. Além disso, o que é "negro" para uma pessoa de fora não significa necessariamente a mesma coisa para quem está dentro do grupo, e vice-versa. Nas duas últimas décadas, os estudiosos, as fundações e as ONGs, na América Latina, têm tendido a sobrepor uma linguagem polarizada (negro-branco) que nem sempre conduz a uma compreensão melhor da dinâmica da discriminação racial, freqüentemente sutil, bem como da grande variedade de formas possíveis de resistência individual ou coletiva ao racismo. Sustento que melhor seria usarmos uma abordagem mais pragmática da identidade negra — expondo todas as suas formas possíveis de aparecimento, em vez de nos concentrarmos apenas nas poucas formas que se enquadram em nossa abordagem teórica.

Não é apenas no terreno da cultura que a rotulação de grupos e práticas como "negros" traz o perigo de essencializar a diferença e tornar estático aquilo que, na verdade, constitui um processo. As categorias dos negros e da negritude são constructos culturais que refletem e distorcem a posição dos negros na sociedade e no sistema local de relações raciais. No Brasil, a negritude não é uma categoria racial fixada numa diferença biológica, mas uma identidade racial e étnica que pode basear-se numa multiplicidade de fatores: o modo de administrar a aparência física negra, o uso de traços culturais associados à tradição afro-brasileira (particularmente na religião, na música e na culinária), o status, ou uma combinação desses fatores. Na América Latina, a negritude é definida em associação com dois conjuntos fundamentais de elementos. O primeiro é uma associação com o "passado" e a "tradição". O segundo é mais amplo e inclui a referência a uma proximidade da natureza, a poderes mágicos, à linguagem corporal, à sexualidade e ao

sensualismo. Quando se mobiliza a "África" na composição do que é negro, ela funciona como o locus em que se considera que essas características tiveram origem e são exibidas.

Até poucos anos atrás, em toda a América Latina, os pesquisadores sociais contribuíram maciçamente para esses constructos, ao definirem a identidade negra como algo intrinsecamente associado a um certo grau de isolamento da cultura ocidental/"branca" e, basicamente, como um homólogo do status de classe inferior (ver, entre outros, Melville Herskovits, Roger Bastide e Pierre Verger). Isso foi bem diferente da situação observada nos Estados Unidos, o eterno modelo principal de comparação dos sistemas de relações raciais na América Latina. Nos Estados Unidos, já a partir de W. B. Du Bois, e sendo fortemente enfatizados pelo livro "O dilema norte-americano" de Gunnar Myrdal, na década de 1940, a identidade negra e o "problema racial", em termos mais gerais, foram vistos como uma questão política central, se bem que amiúde execrável, e como o problema chave do futuro do país. Não admira que, a partir do início dos anos setenta, um número crescente de afro-latinos, em sua maioria jovens, tenha começado a manifestar abertamente sua insatisfação com esses constructos excessivamente tradicionais da negritude. Seu interesse pela África é, muitas vezes, menos manifesto do que sua curiosidade sobre outras culturas negras, especificamente as dos Estados Unidos e, às vezes, da Jamaica. Muitos deles vêm lutando para redefinir um modo de serem negros que rime com a modernidade.[6]

As populações definidas como negras nas diferentes regiões e áreas lingüísticas do Novo Mundo e na Diáspora Caribenha na Europa produziram uma variedade de culturas[7] e identidades negras, que se relacionam, por um lado, com um sistema local de relações raciais e, por outro, com semelhanças históricas internacionais, derivadas de uma experiência comum de escravidão, deportação e sociedades calcadas nas grandes plantações.

Isso lançou as bases do que tem constituído, com freqüência, experiências paralelas — ou internacionalizantes — da condição negra nas diferentes regiões do Novo Mundo. Desde o princípio, a formação

de novas culturas, centrada na experiência de ser de origem africana, foi um fenômeno transnacional. Mais recentemente, um novo impulso para a internacionalização da condição negra resultou da maior globalização das culturas e etnicidades. Ao longo de todo esse processo, a África forneceu um passado comum de escravidão e desvalimento; tem sido usada como um banco de símbolos, do qual os objetos e traços culturais são retirados de maneira criativa (Mintz e Price, 2003).

A África não é importante apenas como fonte de identidade comum. A racialização das relações sociais e de determinados grupos baseou-se em categorias criadas ao longo de um intercâmbio triangular entre a Europa, o Novo Mundo e a África. Isso se deu de duas maneiras. Primeiro, idéias como as de tribo e grupo étnico, criadas dentro da experiência colonial das Américas, foram transpostas para a África (Wallerstein, 1991), servindo de subsídio à formação de novas hierarquias raciais e étnicas, e depois repercutiram nas Américas (Quijano, 1999). Essa é mais uma prova de que a globalização das idéias raciais pode consistir em processos com uma longa história, e de que estes também disseram respeito a povos que, de um ponto de vista eurocêntrico, eram comumente considerados como “desprovidos de história” (Wolf, 1983). Segundo, a transformação do africano numa pessoa negra/preta no Novo Mundo deu-se paralelamente a um processo constante de categorização, classificação e ordenação de coisas e povos africanos na Europa e na própria África. Não apenas as teorias raciais, mas também os discursos anticolonialistas e anti-racistas com respeito à África e às pessoas de ascendência africana no Novo Mundo, muitas vezes mostram-se mais internacionais do que se costuma proclamar. Por exemplo, as idéias da negritude, do negro e do pan-africanismo, todas criadas no Novo Mundo, sempre se inspiraram em intelectuais africanos e na luta pela independência na África, ou em imagens do que eram as sociedades africanas antes da colonização européia. Essas idéias também se inspiraram na produção científica e nem tão científica sobre a África, especialmente no trabalho de antropólogos (Desav, 2001). Os discursos anti-racistas e nacionalistas negros desenvolveram-se dentro desse intercâmbio internacional, baseando-se numa multiplicidade de

fontes, desde as idéias heliocêntricas (a crença em que a antiga civilização egípcia foi o centro a partir do qual se desenvolveram as outras civilizações) até o sionismo internacional, com sua celebração da Diáspora. Hoje em dia, esses discursos também recorrem a teorias da política da identidade, desenvolvidas nas ciências sociais, e a descobertas contemporâneas feitas nos campos da paleontologia humana e da genética (ver, entre outros, Paul Gilroy, 1998 e 2000). Afora isso, a maioria dos relatos históricos sobre a formação nacional em cada país no Novo e no Velho Mundos inclinou-se a desenfatizar essas ligações, fluxos e semelhanças internacionais.

A demarcação de culturas "negras" criou os contornos de uma área cultural transnacional, multilíngue e multi-religiosa — o Atlântico Negro. Essas ligações transnacionais conferem às culturas e etnicidades negras um status especial no mundo das relações interétnicas. É que, ao enfatizar e reconstruir a "África", a cultura negra é também, em grau elevado, interdependente em relação à cultura ocidental popular e de elite. No Brasil, essa interdependência inclui os discursos intelectuais e científicos sobre a "raça", a etnia e a nação, e as teorias da dominação (racial) e da resistência (racial). O papel central assumido por certos aspectos da produção cultural negra na disseminação da cultura dos jovens e na indústria da música também confere às culturas e identidades negras um status especial no mundo das relações interétnicas. Esse status interdependente das culturas e identidades negras destaca, talvez de modo mais convincente do que em relação a outros grupos, o caráter intrinsecamente híbrido e misto do pensamento étnico e nacionalista negro (ver também Gilroy, 1993, p. 8; Pieterse, 2002).

Nos capítulos que se seguem, veremos a intensidade do intercâmbio entre os discursos dos ativistas negros, de líderes religiosos, das elites nacionais e dos acadêmicos no Brasil (Frigerio, 2000, p. 27; Gonçalves da Silva, 2000). Isso produz um quadro bastante complexo. Por um lado, a origem transnacional e multiétnica das culturas negras do Novo Mundo antecipou, de muitas maneiras, a nova etnicidade da modernidade tardia — e também mostra que talvez essa "nova" etnicidade não seja tão nova, afinal. As negritudes transatlânticas inicial-

mente possibilitadas pela Trata e suas conseqüências mostram que as etnicidades transnacionais avultam há muito mais tempo do que se costuma presumir, e são produtos da formação do moderno Estado nacional (Anderson, 1983), porém, na verdade, anteciparam esse processo a ponto de criarem imagens da negritude que têm que ser levadas em conta pelo processo de construção nacional da América Latina. Por outro lado, num mundo em que o "valor" das culturas e identidades étnicas está em sua distinção da cultura urbana ocidental, é comum as culturas negras não desfrutarem do reconhecimento oficial das "culturas étnicas estabelecidas" (por exemplo, uma minoria lingüística ou imigrante num país industrializado), e as pessoas negras têm mais problemas do que a maioria das outras minorias étnicas para se definir como uma comunidade culturalmente distinta, ou dotada de base política. Dois outros fatores que aumentam a complexidade das identidades negras são sua relação com uma cultura juvenil transnacional emergente, com a indústria do lazer e com a indústria da moda; e também com a crise do discurso baseado na classe, que, em linhas gerais, promoveu a popularidade de outros discursos baseados na "raça", na etnia, na comunidade/localidade ou na nação.

Durante as últimas décadas, tanto no Brasil quanto no restante da América Latina, houve algumas mudanças no tocante às identidades étnicas:

1. Importantes avanços políticos tornaram os direitos étnicos possíveis ou, pelo menos, concebíveis em países de tradição universalista rigorosa, que era freqüentemente acompanhada por um discurso nacional sobre a formação de uma nova raça mestiça. Houve mudanças nas Constituições (na Colômbia, na Bolívia e na Nicarágua) para garantir direitos especiais às minorias étnicas e/ou a certas regiões comumente caracterizadas como sendo etnicamente "diferentes" — isto é, quase inteiramente negras. Os direitos dos povos indígenas têm sido mais discutidos e defendidos do que nunca. A política pública vem passando do *indigenismo* — a "proteção" dos povos indígenas — para o *indianismo*: dar voz aos povos indígenas e defender um conjunto de direitos civis destinados a promover seu avanço social. Nessa etapa

mais nova das relações interétnicas, o multiculturalismo é celebrado pelo Estado e por outros agentes — ainda que poucas medidas concretas tenham sido efetivamente tomadas no sentido da valorização da diversidade cultural.

2. Com a exceção parcial do México, o Estado perdeu poder durante as duas últimas décadas. O exemplo mais óbvio é a Nicarágua, que fez o tipo de transição mais violenta do socialismo de Estado para o capitalismo de livre mercado, em menos de quinze anos. Também na Colômbia percebe-se que os gastos do Estado com os serviços sociais despencaram — percebe-se uma infra-estrutura, mas poucos recursos para fazê-la funcionar. Apesar dessa retirada ou desse enfraquecimento do poder estatal, as reivindicações políticas e as demandas das minorias étnicas e raciais, bem como de outros movimentos sociais, continuam tendendo a ser dirigidas ao Estado. Espera-se que este desempenhe um papel central na abordagem dessas reivindicações — se não como parceiro, ao menos como mediador.

3. Todos os países em questão passaram por um período de rápida internacionalização do mercado — em vinte anos, passaram de economias razoavelmente fechadas, ou até de economias de substituição de importações, para o que hoje comumente se designa por "mercados em rápida expansão".

4. Mais do que antes, as culturas (locais) estão em contato com outras culturas (locais). Como resultado, as identidades étnicas vêm-se tornando menos locais, já que o banco de símbolos a que recorrem é mais amplo e mais internacional do que nunca. Por conseguinte, o horizonte em que são construídas as estratégias de sobrevivência também se ampliou e se internacionalizou — e inclui, para um grupo crescente, a migração internacional.

Embora os quatro fatores acima mencionados tenham resultado numa aceleração do processo de globalização, o caso das culturas negras do Novo Mundo serve de prova de que a globalização pode ser um processo com uma longa história — muito mais longa do que se

costuma afirmar nas discussões sobre os processos de globalização. As versões locais da cultura negra sempre exibiram um certo número de traços "globais". O resultado disso é que as culturas negras enfrentam as atuais forças de globalização na posição de já estarem, por assim dizer, bem preparadas para o desafio da produção cultural e da formação de identidade trazido pela pluralização crescente das fontes e influências, e pela desterritorialização e fragmentação de culturas e identidades antes relativamente locais. Embora o sistema mundo e as forças globalizantes certamente acarretem a internacionalização tanto do racismo quanto do anti-racismo, ainda se pode detectar uma grande medida de variação local e nacional. As "nações", concebidas como uma configuração particular e contingente de regras e símbolos étnicos, experimentam o racismo de maneiras diferentes, a despeito do fato de os ícones étnicos e raciais, tais como os relacionados com a estereotipagem dos negros, serem de fato cada vez mais globais. O exemplo do Brasil e do intercâmbio transatlântico de pessoas, mercadorias, símbolos e idéias que ligam a América do Sul à América do Norte, à Europa e à Ásia é testemunho desse fluxo global. Nesse aspecto, os ícones parecem ter-se tornado mais genuinamente globais do que seu significado comum.

Com poucas exceções,[8] as pesquisas sobre o desenvolvimento de identidades negras entre os jovens, no contexto urbano do mundo ocidental, têm-se concentrado na situação dos Estados Unidos e da Europa Ocidental. Nessa situação, os fenômenos da cultura e da identidade negras costumam ser investigados juntamente com o surgimento de novas maneiras de vivenciar a pobreza ("pobreza moderna") ou com os fenômenos da cultura jovem. Nas tentativas de compreender a construção das identidades raciais e das imagens racistas, assim como os efeitos das forças de globalização, a experiência latino-americana e os intelectuais latino-americanos têm sido vistos como periféricos e de pouca influência internacional. Desde o início do período colonial até o presente, os intelectuais latino-americanos tiveram que processar idéias sobre a raça e a construção da raça produzidas noutros lugares (Quijano, 1999). A América Latina tem sido marginalizada nesse debate (pelo menos

no que concerne às publicações socioantropológicas),[9] apesar de sua imensa população negra (Whitten & Torres, 1991), de sua centralidade na origem da antropologia afro-americana,[10] da vivacidade de suas culturas negras e dos sinais de uma crescente identificação com a "negritude" (Agier, 2000; Bacelar, 1989). Em parte, essa marginalização pode ser explicada pelo fato de que, na América Latina a identidade negra não costuma ter um caráter de confronto e, com poucas exceções, não desempenha um papel chave na arena da política partidária e eleitoral (Oliveira, 1991; Sansone, 1992b e 1993). De qualquer modo, esse foco geográfico concentrado nos Estados Unidos e na Europa Ocidental limita seriamente o desenvolvimento de uma perspectiva mundial sobre a "raça"* e a nova ênfase na política da identidade, além de alimentar o tipo de etnocentrismo analítico que já está presente nos debates sobre o pós-modernismo e o pós-industrialismo (cf. Keith e Cross, 1992, p. 2).

Examinar de perto a situação brasileira lança uma nova luz sobre a criação de identidades racializadas nas cidades modernas e sobre os efeitos de variáveis como a raça, a classe e a juventude. Veremos quão diversificadas e mutáveis podem ser as linhas étnicas e raciais, e até que ponto a criação de identidades racializadas faz parte de um processo geral de redefinição das identidades sociais e da posição do indivíduo na sociedade. Este livro também mostra que, ao analisar a formação das culturas negras no Brasil, é muito melhor nos interessarmos pela criatividade do que pelos vestígios de possíveis "africanismos" — pela maneira como a "África" é reinventada por razões políticas, e não pela capacidade de preservar a cultura africana através de séculos de privação.

Este livro é o resultado de mais de dez anos de vida e pesquisas feitas no Brasil. Minha curiosidade sobre o Brasil e sobre a região afro-latina, em termos mais gerais, provém da convicção de que a maioria dos princípios da antropologia, no tocante às relações raciais e à produ-

* De fato, o termo raça, que eu utilizo somente no sentido de categoria nativa, deveria sempre ser colocado entre aspas, mas revolvi não fazer isso para não tornar a leitura desagradável.

ção cultural gerada por essas relações, tem-se baseado, na verdade, nos Estados Unidos ou, em termos mais gerais, no mundo de língua inglesa.[11] Espero contribuir para uma compreensão mais ampla do Atlântico Negro, que dê o lugar devido à América Latina e à América do Sul e seja enriquecida por uma perspectiva comparativa que atravesse as diferentes áreas lingüisticas — cada uma das quais reflete um estilo colonial específico. Meu principal objetivo é uma imagem realmente universal da construção da negritude e da branquidade como seu *alter ego*, em diferentes contextos e regiões.[12] Nesse sentido, devo muito àqueles que empreenderam o esforço de reescrever a história do Atlântico — estudiosos como Eric Wolf, Peter Lineabaugh e Marcus Rediker, Luís Felipe de Alencastro e Paul Gilroy. Sinto-me particularmente grato a Paul Gilroy. Esses estudiosos demonstraram, de maneira convincente, a importância de focalizar a circulação transatlântica dos discursos e práticas étnicos e raciais, bem como anti-racistas. O foco de minha investigação modificou-se ao longo desses dez anos, passando do estudo das relações raciais na vida cotidiana e da formação de novas culturas negras juvenis na periferia do Ocidente para uma fascinação pela maneira como uma dada tradição colonial, centrada na escravidão transatlântica, preparou o terreno para as relações raciais contemporâneas e as produziu. A interação entre esses padrões culturais e esse contexto estrutural, sobretudo após sua crescente exposição à globalização, é meu outro interesse principal. Essa mudança de ênfase reflete-se nos capítulos deste livro. Os Capítulos 1, 4 e, até certo ponto, o 3 baseiam-se em pesquisas realizadas de 1992 a 1995, ao passo que os demais resultam de pesquisas mais recentes.

Na investigação da relação entre as influências globais e os fatores locais, bem como da relação entre “raça” e classe na história de um sistema específico de relações raciais, este livro organiza-se da seguinte maneira. Concentrando-se na área metropolitana de Salvador, capital do estado da Bahia, o estado brasileiro com maior percentagem de negros na população, o Capítulo 1 descreve as mudanças na terminologia e na classificação raciais. O Capítulo 2 versa sobre os usos e abusos da “África” e sobre o processo de troca simbólica e material entre os

diferentes países do Atlântico Negro. Esse intercâmbio tem-se verticalizado cada vez mais — do norte para o sul — e reflete a hierarquia global das idéias e da produção cultural que dita o processo de globalização. Ao longo dos dois estágios de globalização, que chamo de globalização tradicional (o período iniciado com o tráfico negreiro transatlântico) e de nova globalização (o período iniciado a partir da Segunda Guerra Mundial), descrevo o modo como têm viajado certos objetos negros e idéias/ideais negros transformados em mercadoria. As direções, os agentes e as hierarquias nesses fluxos entre o centro e a periferia precisam ser analisados. O Capítulo 3 enfoca o desenvolvimento de uma nova cultura negra baiana e a maneira como os novos símbolos negros internacionais e a cultura da juventude em geral mesclam-se com a tradição afro-baiana. O foco incide sobre os jovens da faixa etária de 15 a 25 anos, comparados com a geração mais velha, geralmente de seus pais. A mudança da cultura baiana negra, ou, no dizer da mídia brasileira, a "reafricanização" da Bahia, mostra tendências internacionais e internacionalizantes, porém faz-nos lembrar as muitas especificidades da vida brasileira. O exemplo baiano mostra que um novo uso dos símbolos negros internacionais não precisa ser automaticamente associado a um aumento da polarização racial nos moldes norte-americanos ou do noroeste europeu. A relação entre os ícones globais e o significado local é o tema do Capítulo 4, que discute até que ponto a "música funk", gênero sumamente popular entre os jovens negros de classe baixa no Rio de Janeiro e em Salvador, representa a versão local de um fenômeno global. No Capítulo 5, comparamos o processo de racialização dos negros e a formação de novas culturas e identidades negras em Salvador e em Amsterdã.[13] Essas duas cidades têm versões "locais" específicas da cultura negra. Nenhuma das duas é de língua inglesa, o que significa que ocupam uma posição relativamente secundária nos fluxos globais da cultura negra, dentro dos quais o mundo de língua inglesa continua a ser hegemônico. O livro se encerra com uma análise do lugar do Brasil no Atlântico Negro e da importância dos paradigmas dominantes no estudo das relações raciais no Brasil. Isso levanta a questão de saber se a globalização da negritude enfra-

quece ou fortalece os resíduos de colonialismo, e de que modo esse processo afeta a relação entre o centro e a periferia no Atlântico Negro.

Pelo que foi dito até aqui, deve estar claro que não creio existir algo que se possa chamar de um país modelo, um país com relações interétnicas ideais, ou um país verdadeiramente multicultural. A utopia de um país em que a etnicidade constitua apenas uma dentre muitas diferenças, sem maior importância do que as outras, só pode realizar-se, por assim dizer, se forem reunidos os melhores aspectos de cada tipo diferente de relações interétnicas — por exemplo, o respeito pelos direitos civis individuais e coletivos que existe nos Estados Unidos e a relativa descontração ou facilidade da interação interétnica em alguns aspectos da vida no Brasil. Devemos, por assim dizer, criar esse país ideal em nossa imaginação — nossa fantasia, como já foi dito, corre o risco de passar a depender excessivamente do mundo de língua inglesa.

É útil, portanto, enfocarmos os sistemas étnicos menos polarizados, como as sociedades mistas ou até "ambíguas" da América Latina. Sem dúvida, é chegada a hora de se fazer um estudo mais rigoroso dos mestiços, categoria demográfica em rápida expansão, em vez de descartá-los como um grupo residual. Certamente, o sincretismo, que constitui um elemento de tantas experiências religiosas, da linguagem e da cultura material, deve ser celebrado e não descartado como uma ameaça às tradições e à identidade cultural. É o sincretismo que introduz um novo sopro de vida na expressão cultural. Até aqui, isso só foi reconhecido em linhas gerais em relação à música popular, embora esse mundo também exiba uma tendência quase inexorável para a classificação, que institucionalizou a chamada *world music* como *a* música sincrética.

Uma contribuição positiva à busca de relações interétnicas menos limitadas e pré-determinadas, passa por uma homenagem àqueles que, nesta era de linguagem e fronteiras (étnicas) imperiosas, conseguem abraçar a ambigüidade e a complexidade, ou usar outros meios que não a etnicidade para se distinguir ou para classificar outras pessoas. Nesse processo, eles zombam do racismo. Essa capacidade de minimizar a importância da etnicidade é a luta para a qual anseio contribuir através deste livro.

Capítulo 1

Pais Negros, Filhos Pretos.

trabalho, cor, diferença entre gerações e o sistema de classificação racial num brasil em transformação

“A amalgamação racial foi longe no Brasil.”
Everett Stonequist, O homem marginal

“Sou um preto de cor parda.”
Miguel, 19 anos, estudante

Iniciei minha exploração das relações raciais no Brasil examinando de perto a terminologia racial, sua lógica interna e sua evolução ao longo da história. Para indicar o contexto dessa investigação, começaremos por uma visão geral da posição socioeconômica dos afro-brasileiros no Brasil, e especialmente na Bahia. Forneceremos também uma descrição de como minha pesquisa na Bahia procurou basear-se no panorama retratado pela estatística e questioná-lo.

Salvador é a capital do estado da Bahia, no nordeste do Brasil, região que já foi descrita como “a borda sul do Caribe”. Um sistema de cultivo da terra predominantemente baseado na cana-de-açúcar, uma percentagem elevada de escravos na população total, uma cultura escravagista forte e amiúde visível, sistemas religiosos afro-americanos, uma tradição musical com forte ênfase na percussão e na criação de ritmos que combinam sons africanos com estilos musicais populares e até eruditos, e ainda um sistema contemporâneo de relações raciais que se originou na situação colonial e na escravatura, tudo isso se encontra entre as muitas semelhanças históricas e atuais entre a área costeira do nordeste brasileiro, em particular a Bahia, e o Caribe (Wagley, 1957; Hoetink, 1967, p. 2). Os quase 2,5 milhões de habitantes no ano 2000, e mais 400.000 em sua área metropolitana (IBGE, 2000), fazem de Salvador a quarta área metropolitana do país. Trata-se de uma cidade cujo tamanho quase duplicou nos últimos vinte anos (em 1980, tinha

pouco menos de 1,5 milhões de habitantes) e que apresenta um grande problema de infra-estrutura — aproximadamente 70% da cidade ainda não têm um sistema de esgotos —, que muitas vezes resulta de uma combinação da falta de investimentos públicos com a construção feita pelos próprios habitantes, que responde por cerca de 70% das moradias. A cidade combina regiões abastadas e relativamente pequenas, no centro e ao longo da principal avenida à beira-mar, onde se concentram as melhores instalações e infra-estrutura, significativamente chamadas de "serviços de primeiro mundo", com extensas áreas de pobreza, concentradas nos arredores às margens da baía, bem como no número crescente de "invasões" (favelas construídas pelos moradores) espalhadas por toda parte, salvo na região mais turística, perto das melhores praias urbanas.

O recenseamento nacional brasileiro utiliza cinco categorias etno-raciais: brancos, pretos, pardos (mestiços/mulatos), amarelos (asiáticos) e indígenas. O censo de 1991 computou, entre os 146,5 milhões de brasileiros, 51,5% de brancos, 42,5% de pardos, 5% de pretos, 0,4% de amarelos e 0,2% de indígenas (IBGE, 1995). Muitos observadores afirmaram que essas categorias não são claras e se definem de maneiras diferentes de uma região para outra. Por exemplo, no norte do Brasil, muitos "*brancos*" são, na verdade, mestiços.

O censo de 1991 registrou que os pretos e pardos compunham quase 82% dos habitantes da área metropolitana de Salvador, o que torna a percentagem de brancos muito inferior à do País como um todo. Em Salvador, as percentagens dos três principais grupos de cores foram as seguintes: brancos (17,2%), pardos (67,4%) e pretos (15,0%) (IBGE, 1995). Comparando os dados censitários nacionais em pares de décadas, percebe-se o crescimento sistemático do número de pardos. As próximas tabelas mostram os dados de 1940 até o último censo de 2000 – as categorias etno-raciais utilizadas pelo IBGE no Censo não tem mudado nestas décadas, não obstante tentativas por parte de ativistas negros de introduzir o termo negro ou, mais recente, afrodescendente em lugar das categorias preto e pardo.

Table 1.1: Grupos de cor na Região Metropolitana de Salvador de 1940 a 2000.[14]

RSM

	Branco	Pardo	Preto	Amarelo	Indígena	Total
1940	-	-	-	-	-	-
1950	139.723	172.994	103.182	36	-	415.935
1960	-	-	-	-	-	-
1970	-	-	-	-	-	-
1980	403.895	1.101.201	303.310	2.463	-	1.810.869
1991	469.315	1.652.078	356.315	3.301	3.822	2.484.831
2000	658.156	1.702.815	605.199	9.128	23.006	2.998.304

* não há dados sobre cor no censo de 1970.
- não há dados disponíveis

Total Brasil

	Branco	Pardo	Preto	Amarelo	Indígena	Total
1940	26.171.778	8.744.365	6.035.869	242.320	-	41.236.315
1950	32.027.661	13.786.742	5.692.655	329.082	-	51.944.397
1960	42.838.639	20.706.431	6.116.848	482.848	-	70.144.766
1970	-	-	-	-	-	-
1980	64.540.467	46.233.531	7.046.906	672.251	-	517.897
1991	75.904.922	62.316.085	7.335.130	630.658	294.148	156.480.943
2000	90.647.461	66.016.783	10.402.450	866.972	701.462	169.799.170

Estado da Bahia

	Branco	Pardo	Preto	Amarelo	Indígena	Nenhuma declarada	Total
1940	1.125.996	2.000.938	788.900	833	-	1.445	3.918.112
1950	1.428.685	2.467.108	926.075			12.751	4.834.575
1960	1.722.007	3.253.671	991.525	787	-	882	5.918.872
1970	-	-	-	-	-	-	-
1980	2.062.961	6.256.182	1.054.064	12.025	-	70.160	9.455.392
1991	2.398.650	8.190.285	1.199.982	9.915	16.021	52.457	11.867.310
2000	3.297.989	7.869.770	1.704.248	23.796	64.240	125.726	13.085.769

Município de Salvador

	Branco	Pardo	Preto	Amarelo	Indígena	Total
1940	101.892	111.674	76.472	146	-	290.184
1950	140.723	172.994	103.182			417.235
1960	-	-	-	-	-	-
1970	-	-	-	-	-	-
1980	358.825	862.515	255.348	1.468	-	1.491.675
1991	424.062	1.333.150	302.596	2.821	3.414	2.075.273
2000	562.834	1.338.878	498.591	7.342	18.712	2.443.107

Como veremos neste capítulo, o significado da terminologia racial oficial e informal no Brasil modificou-se e continua mudando ao longo do tempo.

Para fins de análise, podemos identificar três períodos nas relações raciais no Brasil, cada um dos quais corresponde a diferentes níveis de desenvolvimento econômico e integração da população negra no mercado de trabalho. Entre o término da escravidão, em 1888, e a década de 1930, a economia da Bahia ficou relativamente estagnada e o emprego na indústria era mínimo, concentrando-se nas regiões sul e sudeste do País e atraindo uma imigração em massa da Europa. Isso levou à produção de um mercado de trabalho que permitia pouca mobilidade social para os negros da Bahia. Enquanto isso, as relações raciais eram determinadas por uma sociedade altamente hierarquizada em termos de cor e de classe (Bacelar, 1993). Os negros, que em sua maciça maioria faziam parte da classe baixa, "conheciam seu lugar", e a elite, quase toda branca, podia cerrar estreitamente suas fileiras sem se sentir ameaçada (Azevedo, 1966; Pierson, 1942; Hutchinson, 1957). Uma indicação dessa falta de crescimento econômico foi que o estado da Bahia recebeu pouquíssimos imigrantes europeus, em comparação com outras regiões do Brasil. O porto de Salvador era uma das poucas áreas do mercado de trabalho que permitia alguma mobilidade social para os negros e contribuiu para a formação de uma classe proletária relativamente pequena. A maioria das mulheres trabalhava na função de empregadas domésticas, enquanto a maioria dos homens ficava desempregada ou tinha cargos subalternos na indústria da construção civil.

O segundo período vai da ditadura populista de Vargas, na década de 1930, até o fim do regime militar de direita, no término dos anos setenta. Nos anos trinta, e pela primeira vez em larga escala, abriramse oportunidades para a população negra no setor formal do mercado de trabalho, sobretudo no setor público. O regime autoritário e populista de Vargas restringiu a imigração e favoreceu a mão-de-obra "nacional" como parte de seu projeto de modernização. Um segundo impulso importante para a integração da população negra veio no período entre meados dos anos cinqüenta e meados dos anos setenta. Na Bahia, foi

de especial importância a indústria petrolífera de controle estatal, que, sobretudo a partir da década de 1950, criou várias grandes refinarias na área metropolitana de Salvador e na região rural que a cerca (o Recôncavo). Esse período começou com um governo populista e, mais tarde, a partir do golpe militar de 1964, teve um regime autoritário, que promoveu o crescimento econômico patrocinado pelo Estado, numa economia centrada não apenas na exportação de produtos agrícolas (café, açúcar, cacau e soja), como havia acontecido até essa época, mas também na produção de artigos para o mercado interno, a fim de tornar o País menos dependente da importação de produtos acabados. Durante esse período de crescimento, o emprego na indústria também se tornou acessível aos negros. Desenvolveram-se duas vastas áreas industriais na região de Salvador, a partir de meados dos anos cinqüenta. As oportunidades no setor público e no comércio também exibiram crescimento (Oliveira, 1987).

Mais negros do que nunca conseguiram obter empregos formais com oportunidades de mobilidade social, numa transição gradativa que deflagrou o início de um tipo diferente de consciência social e racial. De 1964 a 1983, a junta militar reprimiu os direitos civis e desestimulou a organização dos negros. Ainda assim, os dez anos decorridos entre o começo da década de 1970 e o da de 1980, que corresponderam a um afrouxamento do controle militar, foram um período de crescimento e criatividade para as organizações negras e a cultura negra. Mais do que antes, os novos trabalhadores negros começaram a exigir igualdade e, em conseqüência disso, demonstraram interesse no orgulho negro e nas organizações negras (Agier, 1990; 1992). Há duas razões para isso. Por um lado, através da mobilidade social ascendente, uma nova geração de trabalhadores negros deparou com barreiras à cor que não tinham sido percebidas até então, uma vez que as expectativas, em termos de direitos civis, costumavam ser baixas entre os pobres. Por outro lado, esses trabalhadores negros tinham mais tempo e dinheiro para gastar na organização da comunidade e nas atividades de lazer. Formaram-se novos movimentos negros e associações carnavalescas inteiramente negras. A cultura e a religião negras ganharam maior reco-

nhecimento oficial. Particularmente na Bahia, criaram-se formas novas e poderosas de cultura negra. Como veremos nos dois próximos capítulos, elas fizeram eco ao movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos e à luta pela independência nas colônias portuguesas da África. A mídia rotulou esse processo de “reafricanização” da Bahia (Risério 1981; Bacelar, 1989; Agier, 1990 e 1992; Sansone, 1993).

O terceiro período vai da redemocratização, ocorrida no início dos anos oitenta, até a época atual. Durante esse período, a recessão, a democratização e a “modernização” acelerada combinaram-se para produzir novos sonhos e novas frustrações na população negra. Muitos dos canais de mobilidade social que tinham sido importantíssimos e centrais na criação de uma classe operária negra deixaram de ser vistos como importantes pelas gerações mais novas de jovens negros de classe baixa. Por exemplo, as oportunidades nas antigas atividades manuais (confecção de cestos, pesca de subsistência e trabalho na estiva), na indústria pesada e até em alguns setores do emprego público sofreram uma redução, enquanto o valor dos salários despencou, contribuindo para uma diminuição do status desses empregos, antes relativamente elevado. Em geral, o colapso da estrutura salarial levou à perda de status em muitos postos de trabalho, sobretudo os não qualificados. As indústrias petroquímica e petrolífera reduziram drasticamente sua força de trabalho e a reestruturaram. O serviço público de hoje oferece poucos empregos novos e paga menos do que no passado. Atualmente, muitos jovens buscam “alternativas” aos salários baixos, procurando desenvolver atividades na economia informal (na qual não se pagam impostos, a exemplo da venda de produtos de beleza e de produtos eletrônicos contrabandeados do Paraguai) e, vez por outra, na economia criminal (por exemplo, a venda de mercadorias roubadas, os pequenos furtos e, em grau cada vez maior, o tráfico de drogas leves e pesadas). O resultado desses fatores é uma crescente defasagem de renda entre os que estão na base da escala econômica e as classes altas. Durante esse período, a classe média brasileira empobreceu (Pastore e do Valle Silva, 2000). Além disso, enquanto há uma dessegregação dos locais de lazer, como clubes e agremiações espor-

tivas, e de setores importantes do mercado de trabalho, novas formas de segregação — em geral mais sutis e nunca explicitamente baseadas na cor — despontam em alguns dos setores florescentes do mercado de trabalho, como os shopping centers de luxo, onde os requisitos da "boa aparência" e do "fino trato" na oferta de empregos tendem a discriminar os candidatos de tez mais escura (da Silva, 1999; Guimarães, 1993).

Outras mudanças levaram a um aumento das expectativas no padrão de vida. No Brasil, como em muitos outros países do Terceiro Mundo, a educação escolar em massa e os meios de comunicação contribuíram para uma elevação drástica das expectativas. Outro fator importante foi a abertura do País a produtos, idéias, sons e visitantes do exterior. Após séculos em que apenas uma pequena elite tinha acesso aos produtos internacionais, o Brasil vem passando do relativo isolamento à participação, ao ingressar na economia mundial como um importante "mercado emergente" (ver mais no capitulo 3).

Novos sonhos também decorreram do aumento da aceitação das expressões culturais negras pelo Estado. Além disso, a indústria do lazer mostra-se mais interessada do que nunca na cultura negra. Essa integração adicional da cultura negra nos discursos oficiais e comerciais, em âmbito regional e nacional, pode ser vista nos termos *brasilidade* e *baianidade*. O primeiro e particularmente o segundo tornaram-se, se não sinônimos da produção cultural afro-brasileira, decerto cada vez mais negros em suas representações visuais. Numa medida crescente, quase todos os folhetos assim como a homepage da Bahiatursa (agência de turismo do Estado da Bahia) retratam a brasilidade, e mais ainda a baianidade, como algo intrinsecamente relacionado com ser negro — bem como, não raro, jovem, bonito e de classe baixa![15] Os resultados dessas mudanças aparentemente contraditórias são que, no âmbito das relações raciais, há uma diminuição dos velhos preconceitos, enquanto surgem preconceitos novos. Os integrantes da nova geração, na faixa dos 15 aos 25 anos de idade, estão particularmente cônscios dessas contradições (Sansone, 1993). Em comparação com seus pais, seu nível de educação é substancialmente mais alto, eles passam uma

parte maior de seu tempo de lazer fora da comunidade residencial e têm menos respeito pelo sistema tradicional de status (e de raça), porém também é mais comum ficarem desempregados ou menos satisfeitos com o trabalho.

Ao esboçar a história das relações raciais no Brasil moderno, não podemos deixar de fora os avanços do ativismo negro. Na história do movimento negro brasileiro, podemos identificar três períodos. Há uma concordância geral em que a primeira organização negra de tipo moderno foi a Frente Negra, que floresceu desde o fim dos anos vinte até meados da década de 1930, quando foi desarticulada, juntamente com todas as organizações políticas, pelo ditador Vargas. Na época, muitos de seus membros foram incorporados nas organizações sociais desse regime populista, enquanto outros se ligaram ao Movimento Integralista, uma organização neofascista e ultracatólica de direita, que foi tolerada por Vargas durante alguns anos. Em 1945, um antigo simpatizante da Frente Negra, o ator Abdias do Nascimento, fundou o Teatro Experimental do Negro (TEN), que evoluiu para um grande grupo de discussão e ação sobre a desigualdade racial. O segundo período corresponde ao do nascimento de várias organizações negras durante os últimos anos da ditadura militar — que foram anos de grande desenvolvimento e crescimento das organizações sociais em geral. O Movimento Negro Unificado (MNU), que ainda existe até hoje em todo o País, talvez tenha sido a principal dessas novas organizações. A Pastoral do Negro (ligada à Igreja Católica) é outra organização importante, nascida da Teologia da Libertação, e que ainda é muito atuante no plano nacional. Aos anos de desencanto político com o processo de democratização e com a política partidária, que começou a se tornar mais evidente logo depois do *impeachment* do presidente Collor por exigência popular, em 1992, corresponde o terceiro período, que se caracteriza pela formação de uma rede de organizações negras locais em âmbito nacional, em geral atuantes como Organizações Não Governamentais — conduzidas por equipes profissionais, e não por ativistas voluntários. Em consonância com o desenvolvimento mais geral das organizações sociais no Brasil, a intervenção dessas ONGs negras concentra-se em um ou dois problemas sociais específicos (controle pré-

natal e cuidados com a saúde reprodutiva, prevenção do uso de drogas, direitos da mulher etc.), em vez de ser anti-racista e anticapitalista em geral, como foram os movimentos negros dos anos setenta e oitenta (Andrews, 1995; Hanchard, 1997).

Permitam-me agora examinar mais detidamente a evolução recente do mercado de trabalho. No Brasil, os pobres têm pouquíssimas opções. Na ausência de um Estado de bem-estar, desenvolveu-se um exército de trabalhadores pobres. O mercado de trabalho regular — cuja "regularidade" freqüentemente o levaria a ser considerado "informal" pelos padrões norte-europeus — jamais conseguiu abarcar mais de 50% do total da força de trabalho. No Brasil, as atividades econômicas informais são chamadas de biscates. Nas estatísticas oficiais, as pessoas que fazem biscates, ou funcionam na economia informal, não são computadas como desempregadas. Contrariamente aos países de grande imigração no norte da Europa, mas que, relativamente falando, não tem uma história de economia informal preponderante, onde ser biscateiro é bastante associado com ser imigrante no Brasil o termo biscate não tem conotações étnicas e é pouco ou nada estigmatizado. Constitui, pura e simplesmente, a atividade reconhecida de sobrevivência da imensa massa de desempregados e subempregados. Também não existe nenhum termo especificamente negro para esse tipo de atividade.[16] Para muitos jovens de baixa instrução nas áreas urbanas — a maioria dos quais é preta ou mestiça —, os pequenos delitos e até o crime organizado constituem uma verdadeira "alternativa" à inatividade ou à execução de trabalhos mal remunerados. As quadrilhas de traficantes recrutam um número pequeno mas crescente de meninos e rapazes como vendedores de rua e "aviões". Os pequenos assaltos (embora violentos) e os assaltos a residências são outra alternativa à completa exclusão do consumismo (ou, pior ainda, à fome). O crime praticado nas ruas e outros tipos de crime, que são tradicionalmente elevados, aumentaram ainda mais nas duas últimas décadas. Os afro-brasileiros compõem uma parcela maciça da população carcerária das prisões urbanas, mesmo se levarmos em consideração a classe social de origem dos detentos.

Tabela 1.2 Taxa de analfabetismo por grupo de cor
Pessoas com mais de 15 anos de idade

	1992	1999
Média nacional	17,2	13,3
Branco	10,6	8,3
Preto	28,7	21,0
Pardo	25,2	19,6

Tabela 1. 3 Distribuição de renda por grupo de cor
Renda média em salários mínimos

	1992	1999
Branco	4,00	5,25
Preto	1,90	2,43
Pardo	2,00	2,54

Tabela 1.4 Tipo de ocupação por grupo de cor:
Percentual da população dividida por grupo de cor nas diferentes ocupações

	Brancos		Pretos		Pardos	
	1992	1999	1992	1999	1992	1999
Empregados	47,8	46,5	48,6	47,5	43,9	42
Militares	7	7,5	5,1	5,7	4,9	5,4
Trabalho domestico	5,2	6,1	13	14,6	7,8	8,4
operários						
Por conta própria	20,7	22,4	20,7	21	23,2	24,6
Empregadores	5,1	5,7	0,9	1,1	2	2,1
Sem renda ou retribuição	14,2	11,8	11,7	10,1	18,2	17,5

Dados: PNAD/IBGE

O Brasil é um país em que os pobres, na última década, tiveram pouca mobilidade social. É também conhecido como um dos países em que é mais injusta a distribuição da riqueza. De acordo com um levantamento recente da PNAD, ou Pesquisa Nacional de Amostragem Domi-

ciliar (IBGE, 2001), que abrangeu os anos de 1992 a 1999 e é considerado o melhor levantamento em larga escala no Brasil, os índices de pobreza absoluta desse período, tais como a mortalidade infantil e o analfabetismo, tiveram uma redução geral, mas a qualidade de vida entre os "de posses" e os "desvalidos" não se alterou. As melhorias constatadas podem ser interpretadas como decorrentes da queda rápida e maciça do crescimento populacional. De 1992 a 1999, o índice de natalidade caiu de 2,7% para 2,3% — na Bahia, de 3,2% para 2,4%; no estado do Rio de Janeiro, que tem o índice mais baixo de todos os estados brasileiros, a taxa caiu de 2,2% para 1,9%. Nesse mesmo período, a expectativa média de vida elevou-se de 70,1 para 72,3 anos e, na Bahia, de 68 para 70,5 anos. A taxa de mortalidade baixou de 43 para 34,6 pessoas por cada mil habitantes. O analfabetismo funcional caiu de 36,9% para 29,4%; na Bahia, de 57,7% para 48,3%. Um número maior de jovens brasileiros na faixa etária de 15 a 17 anos está freqüentando a escola: 59,7% em 1992 e 78,5% em 1999. Na Bahia, esses índices foram, respectivamente, de 59,1% e 79,2%. Em média, os brasileiros tinham 5,7 anos de escolaridade em 1992 e 6,6 em 1999; na Bahia, esses números foram, respectivamente, 4,0 e 5,0. O impacto desses dados no quadro geral da desigualdade social é reduzido pela qualidade decrescente do ensino público — o único a que a maioria dos brasileiros tem acesso — e pelas tendências do mercado de trabalho e da distribuição de renda. A percentagem de pessoas com empregos formais na força de trabalho diminuiu de 64% para 61,3%. Além disso, se considerarmos o décimo da população que detém os melhores empregos, veremos que sua renda média elevou-se de 13,33 para 18,44 salários mínimos.[17] Numa tendência muito diferente, os 40% mais pobres da população trabalhadora conseguiram elevar sua renda média de apenas 0,7 para 0,9 salários mínimos. Em outras palavras, a distância entre a renda média individual dos grupos mais rico e mais pobre da população continuou enorme.

Naturalmente, esse contexto, determinado pela imensa distância social entre ricos e pobres, tem grande impacto na percepção da desigualdade nas camadas inferiores da sociedade. Essas camadas estão

hoje ligeiramente menos pobres, porém também mais informadas sobre o que acontece nas outras esferas sociais e, até certo ponto, no resto do mundo. Durante essa década, uma mudança notável foi o aumento da influência da mídia na sociedade brasileira, especialmente nas classes baixas. Não me refiro apenas à percentagem crescente de residências com aparelhos de TV a cores, mas também à popularização das linhas telefônicas (e amiúde dos telefones celulares), das antenas parabólicas, da TV a cabo e do acesso a semanários e jornais. Assim, podemos imaginar uma sociedade em que as expectativas das diferentes camadas, em termos da qualidade de vida (uma combinação de direitos civis com o acesso aos rituais de consumo de massa), tornam-se mais próximas, enquanto a estrutura de oportunidades fica muito atrás e não consegue atender a esse aumento das expectativas. Isso produz um campo fértil e absolutamente problemático para a reavaliação das identidades sociais tradicionais e das estratégias de sobrevivência (Sansone, 2003).

Ao interpretarmos esse quadro em termos dos grupos de cores na população — usando a terminologia oficial, que a divide em cinco grupos —, fica evidente que o grupo oficialmente definido como pardo, e mais ainda o definido como preto, têm-se saído muito pior do que o grupo definido como branco. Em 1992, o analfabetismo absoluto era de 10,6% entre os brancos, 28,7% entre os pretos e 25,2% entre os pardos. Em 1999, essas percentagens eram, respectivamente, de 8,3%, 21% e 19,6%. Em termos da renda, o quadro é o seguinte: em 1992, a percentagem de famílias com renda total não superior a meio salário mínimo era de 17,3% entre os brancos, 34,2% entre os pretos e 37,5% entre os pardos. Em 1999, era de 12,7% entre os brancos, 26,2% entre os pretos e 30,4% entre os pardos. De acordo com a Pesquisa Nacional de Amostragem Domiciliar de 1995, na região metropolitana de Salvador, 25% dos pretos percebiam menos do que o salário mínimo, em contraste com apenas 13% dos brancos. Em outras palavras, a cor e a renda estão estreitamente relacionadas.[18]

Em linhas gerais, alguns índices exibiram uma melhora nos três principais grupos de cores durante a última década. Entretanto, num

padrão que reflete a distância social quase inalterável entre a elite e os pobres, não houve nenhuma redução expressiva da distância entre os grupos de cores diferentes. Outros dados sugerem uma situação mais complexa. A média dos anos de escolaridade teve uma melhora de 0,9 anos em todos os grupos de cores entre 1992 e 1999 — ainda que, em 1999, essa média tenha sido de 6,7 anos entre os brancos e 4,5 anos entre os pardos e pretos. As famílias chefiadas por mulheres tiveram um aumento de 2% em todos os três grupos principais e não exibem grande diferença entre eles quando se faz o controle pela classe social. Isso ajuda a explicar por que, de modo muito diferente do que acontece nos Estados Unidos, nem a classe média nem o Estado desenvolveram no Brasil uma preocupação moral com as "aflições" da família negra ou dos meninos e rapazes negros de classe baixa (apesar de, também no Brasil, eles terem uma representação maciça na população carcerária e entre as vítimas de crimes violentos), como veremos no Capítulo 5. O número de famílias negras com renda superior a cinco salários mínimos mais do que duplicou entre 1992 e 1999, passando do índice desolador de 1,4% para 3,4%, o que sugere um lento crescimento da classe média preta e parda. Entre os brancos, a percentagem dos que percebem mais de cinco salários mínimos elevou-se de 8,8% para 14,1% e, entre os pardos, de 1,7% para 3,2%.[19]

Até aqui, esse contexto ditado pela intersecção de velhas e novas desigualdades raciais não se relacionou diretamente com a polarização das relações etno-raciais. Este livro versa sobre as razões disso. Agora, é preciso examinar mais de perto as ligações entre a classe e a raça.

Dados: As duas áreas de pesquisa

Em minha análise, concentro-me em duas áreas particulares da região da Grande Salvador: um bairro de classe baixa e de baixa classe média da cidade de Salvador, chamado Caminho de Areia, e a cidade satélite de Camaçari, mais pobre e mais industrial. As duas áreas dão testemunho da distância social e econômica entre as classes altas e

baixas no Brasil. A pobreza absoluta caminha de mãos dadas com o sentimento de privação *relativa*. Alguns elementos da chamada "pobreza moderna" combinam-se com a pobreza "tradicional".

Realizei um trabalho de campo nessas áreas entre 1992 e 1994 (Sansone, 1994b e 1997), porém desde então mantive contatos regulares com diversos informantes.[20] A situação do emprego era semelhante à da maioria das áreas urbanas brasileiras de classe baixa. Uma minoria de adultos, na faixa etária de 30 a 60 anos, tinha empregos regulares (embora muitos destes no setor informal) e sustentava, pelo menos até certo ponto, uma maioria composta por pessoas desempregadas, subempregadas, inativas ou deficientes, pensionistas idosos e crianças. O nível educacional dos jovens na faixa de 15 a 25 anos era substancialmente superior ao de seus pais. Como em muitos outros países do Terceiro Mundo, a revolução do ensino no Brasil, nas últimas décadas, foi mais eficiente entre as mulheres do que entre os homens. Muitas mulheres de classe baixa têm agora dificuldade de encontrar o parceiro certo em seu estreito meio social, e a cesta dos parceiros (como os demografos chamam o conjunto de homens casáveis) fica ainda mais reduzida, em decorrência do alto índice de criminalidade e das mortes violentas, que afetam sobretudo os adolescentes e jovens do sexo masculino com baixo nível de instrução.

Os jovens se vêem como "formados" ou adequadamente instruídos, percepção esta que é reforçada pelo orgulho parental pelos diplomas de seus filhos. Entretanto, esse nível de instrução, que é de fato impressionante, se comparado ao dos pais, não resultou em melhores postos no mercado de trabalho. Vários fatores são responsáveis por isso. Uma questão fundamental é que o nível mais alto de escolaridade não se equiparou aos requisitos mais exigentes do emprego. Os informantes queixaram-se de que, como muitos de seus amigos e parentes com diplomas escolares, acabavam tendo que aceitar empregos não qualificados e mal remunerados, como ajudantes de pedreiro, ajudantes de pescador e camelôs. Além de pagarem mal, esses empregos também são inseguros, dependendo de quanto se consegue vender. Para se obter um emprego adequado — com carteira de trabalho assinada e

alguma previdência social —, como lixeiro, guarda de segurança ou operário da indústria petrolífera, é preciso um diploma de primeiro grau (8 anos de estudos); para trabalhar num banco ou como servidor público, é necessário um diploma universitário. Na geração anterior, o ingresso nessas ocupações era muito mais fácil. Isso leva a uma situação em que os pais ficam convencidos de que seus filhos têm instrução suficiente para encontrar empregos adequados, enquanto os filhos sentem uma profunda frustração com o fato de sua vida não atender a suas expectativas. Além de provocar conflitos domésticos, a dificuldade de encontrar bons empregos desestimula os jovens, a longo prazo, de se dedicarem a estudos mais prolongados e mais difíceis. Outro fator negativo é que a qualidade de ensino nas escolas públicas, especialmente nas quatro primeiras séries, é muito precária — a maioria dos alunos com diploma do curso primário é ainda parcialmente analfabeta — e essa situação foi agravada pelos cortes drásticos nas verbas governamentais nos últimos anos. Nos bairros que examinei, um grande número de crianças e adolescentes perambulava pela rua o dia inteiro; eles só freqüentavam a escola de vez em quando, e não passavam ali mais do que uma ou duas horas por dia. A freqüência escolar sistemática até os 14 anos estava deixando rapidamente de ser uma parte “natural” de sua socialização. Ao contrário de seus próprios pais quando jovens, e também ao contrário da situação das crianças proletárias na bibliografia sobre a subcultura juvenil da Grã-Bretanha nas décadas de 1970 e 1980 (Willis, 1977), a freqüência escolar, para meus jovens informantes na Bahia, não era um evento em torno do qual a semana se organizasse, nem tampouco era essencial para prepará-los para a idade adulta e a vida profissional.

O grupo de pares (a *turma*), a *galera* (grupo de jovens de determinado bairro, composto por vários grupos de pares) e o fator mais impessoal da televisão vêm-se tornando agentes de socialização mais importantes do que a escola — e é óbvio que os jovens têm outras prioridades. As conversas nos grupos de pares, nas muitas “horas sem escola”, giravam em torno do consumo, do namoro e das diversões. As provas, o trabalho de casa e os professores já não eram um grande

foco de interesse. A crise do ensino público brasileiro, iniciada há cerca de vinte anos, levou a uma situação cujo melhor resumo é o dito popular de que “os professores fingem que ensinam e os alunos fingem que aprendem”. Não há de ser surpresa que o índice de evasão escolar tenha sido e continue a ser extremamente elevado.

A razão de muitos pais haverem abandonado a escola foi óbvia: eles precisavam arranjar trabalho para contribuir para a renda familiar. Para os jovens de hoje, no entanto, as causas são mais complexas. Tanto em Salvador quanto em Camaçari, apenas metade dos que já haviam saído da escola o fizera para arranjar emprego. A outra metade, no entanto, não tinha explicação para seu abandono dos estudos. Para a maioria, ao que parece, a falta de confiança na instrução, e não a necessidade de trabalhar, é que os havia afastado da escola.

Entre os meus informantes, a percentagem da população total que disse estar desempregada era estarrecedora: em 1993, correspondia a 44,2% em Salvador e 62% em Camaçari. Entretanto, essas cifras elevadas requerem um exame mais rigoroso. Os jovens em geral, inclusive os de nível de instrução mais alto, tendiam a fazer uma distinção clara entre desemprego e emprego, e entre o emprego formal e o biscate. Tendiam a se referir a si mesmos como desempregados, mesmo estando engajados em alguma atividade econômica informal. O termo “desempregado” parecia menos estigmatizante para eles do que fora para seus pais e avós. Para esses jovens, biscate era algo que se fazia enquanto não se encontrava um emprego adequado. Seus pais, acostumados a designar um sem-número de atividades econômicas informais como “minha atividade” ou até “minha profissão”, exibiam uma tendência muito menor a se chamar de desempregados e, em geral, mostravam-se mais satisfeitos com sua situação profissional. Dentro dos bairros, inclinavam-se mais do que seus filhos a identificar uns aos outros por sua ocupação — Zé pedreiro, João bombeiro, Maria lavadeira. Na nova geração, muitas moças que ganhavam a vida como faxineiras ou lavadeiras definiam-se como desempregadas, por sentirem vergonha de estar associadas a esse tipo de trabalho — que, para elas, não era uma “ocupação”.

Os pais julgavam ter uma situação melhor, em comparação à de seus próprios pais: comiam melhor, tinham casas mais confortáveis e viviam mais. A nova geração mostrou-se menos satisfeita com seu padrão de vida e desanimada com as oportunidades restritas no mercado de trabalho. Os jovens tinham aprendido a acreditar na mobilidade social, no "progresso", mas sentiam-se excluídos dele. Uma razão importante de sua frustração era que os abaixo de 25 anos aquilatavam mais o sucesso em relação à classe média — estavam mais informados e mais sintonizados com os padrões e estilos de vida da classe média do que seus pais, por circularem mais pela cidade, visitarem os shopping centers e lerem revistas juvenis — e, na comparação com ela, percebiam-se pobres. Esses jovens não viam seu nível de vida mais alto e os padrões mais modernos de trabalho que se difundiram rapidamente na classe baixa, a partir de meados da década de 1970, como um resultado do progresso realizado por seus pais.

A relação entre cor e classe é, obviamente, complexa. Se, historicamente, a cor e a classe estiveram estreitamente associadas, no sentido de a tez escura e o fenótipo africano se associarem a uma posição de classe baixa, a relação entre a mobilidade social e a identidade negra é comumente mais complexa do que se costuma presumir. Mais adiante, veremos que a consciência da cor e a mobilidade social podem caminhar de mãos dadas, e que uma posição de classe média é menos contraditória do que nunca com uma postura antirracista militante, ou com o interesse pelas origens africanas da cultura popular brasileira.

Tanto em Camaçari quanto em Salvador, o desemprego diminuía conforme a idade. O fato de a maioria dos pais estar empregada, tendo até mesmo mais de um emprego, enquanto a maioria dos filhos tinha mais instrução, porém continuava desempregada, levava a uma situação em que os primeiros dispunham de algum dinheiro, mas de pouco tempo para o lazer, enquanto os últimos tinham pouco dinheiro mas muito tempo livre nas mãos. Os jovens abaixo de 25 anos exibiam uma postura diferente em relação ao trabalho. Estavam à espera de um "emprego adequado", que, na verdade, não existia para eles (por não

disporem nem das habilidades manuais de seus pais nem dos diplomas mais avançados que são necessários à obtenção dos “empregos modernos”). Esperavam que um dia aparecesse o concurso certo (a prova para ingresso em um ou mais empregos no serviço público) e, até chegar esse momento, recusavam-se a aceitar os empregos mal remunerados e geralmente “sujos” que estavam disponíveis na região para os trabalhadores pouco qualificados ou não qualificados. Embora os pais se queixassem da suposta preguiça e dos requintes de exigência dos filhos, a maioria dos jovens sem trabalho abaixo de 25 anos parecia menos incomodada com sua dependência da renda escassa dos pais do que com a aceitação de um emprego “abaixo de seu nível” — que não correspondesse às expectativas criadas pela escola, pela mídia e por seu grupo de pares. Para alguns rapazes ou moças com pouca instrução formal, esse “emprego ideal” seria o de vendedor numa loja de moda jovem e artigos de praia, em algum shopping center chique: estar fisicamente perto dos símbolos de status da classe média ascendente e poder tocar esses produtos e familiarizar-se com eles eram considerados importantes e, de certo modo, podiam ser quase tão compensadores em termos morais quanto a posse efetiva desses símbolos de status.

As diferenças entre as gerações também podiam ser vistas em termos das estratégias de sobrevivência no mercado de trabalho. Nem os pais nem os filhos dispunham-se a procurar emprego em áreas do mercado de trabalho que eles presumiam ser inacessíveis a pessoas de pouca instrução ou a negros, a exemplo dos lugares “chiques”, como restaurantes caros e shopping centers. Entretanto, a grande diferença entre pais e filhos estava em sua maneira de lidar com o “respeito”. Os pais demonstravam considerável “respeito” pelos ricos e/ou brancos. Os filhos encaravam esse “respeito” como perda da dignidade e, muitas vezes, não sabiam lidar com o “respeito” que empregadores, gerentes ou até chefes de equipe e capatazes ainda esperavam dos trabalhadores subalternos (ou dos trabalhadores em geral). Quando tinham emprego, os jovens abaixo de 25 anos mostravam-se menos inclinados a aceitar com humildade as ordens dos superiores e se ofendiam mais facilmente. Em outras palavras, a nova geração era menos reticente e

menos deferente do que seus pais, o que levava a uma auto-exclusão em certos segmentos do mercado de trabalho.

Outra diferença geracional interessante era o tipo de válvula de escape usada para dar vazão às frustrações. Tradicionalmente, a geração mais velha havia lidado com suas oportunidades restritas de trabalho através da prática religiosa. O candomblé, variante baiana do sistema religioso afro-brasileiro, está repleto de práticas e técnicas que invertem magicamente o status profissional inferior. Quem é empregado doméstico durante o dia pode ser rei ou rainha nas cerimônias do candomblé. Pode até ser aquele que cura seu patrão; não é incomum uma dona-de-casa de classe média recorrer a sua empregada no que concerne a práticas mágicas. A nova geração é mais secularizada e não participa nem "acredita" nas cerimônias religiosas do mesmo modo que as gerações anteriores (Sansone, 1993). Em minha pesquisa, os jovens abaixo de 25 anos poderiam usar os símbolos do candomblé para reformular sua identidade negra, porém usavam essas práticas de modo muito menos sistemático do que seus pais para negociar status ou favores, ou para conseguir empregos melhores. Em vez de buscarem uma saída da pobreza através da negociação com os patrões ou os espíritos, os jovens abaixo de 25 anos simplesmente fingiam não ser pobres. Um dos modos de tentar esconder das pessoas de fora a sua posição de classe baixa seria consumir ostensivamente os símbolos de status por eles associados à classe média e/ou à cultura jovem. No Brasil, entretanto, esse projeto de fuga mágica da pobreza ainda é dificultado pelo grau de pobreza extrema e pelos preços relativamente altos dos produtos e lugares associados à cultura jovem global (equipamentos de som, discotecas, o canal de música da televisão a cabo [MTV], CDs de músicas estrangeiras, um certo conhecimento de inglês, Internet, etc.). Até aqui, o acesso fácil a esses produtos e locais tem-se restringido basicamente aos jovens da classe média, na qual os negros ainda têm uma representação extremamente reduzida.

Uma crescente minoria de jovens vem buscando mais e mais encontrar alternativas para o trabalho regular remunerado. Os mais instruídos voltam-se para o comércio de rua, vendendo artigos eletrônicos

baratos ou produtos de beleza, ou para o setor crescente da indústria do turismo — apresentando-se como dançarinos, jogadores de capoeira ou músicos. Dentre meus informantes, um pequeno grupo optou pela emigração para a Europa ou a América do Norte. Para os rapazes com pouca ou nenhuma instrução, uma das "alternativas" são os pequenos delitos — o furto de carteiras ou bolsas, os assaltos não planejados a residências, a venda de maconha. Para as moças, a principal "alternativa" é o uso ostensivo do corpo, da sedução e da beleza (ou do conhecimento de como criar beleza), seja trabalhando como costureiras, manicures ou cabeleireiras (os salões de beleza vêm-se alastrando como cogumelos por todo o Brasil), seja "arranjando um homem" — alguém que demonstre afeição dando-lhes presentes, ou pagando para sair com elas à noite. Essas mulheres esperavam homens que demonstrassem "respeito" e não fossem mulherengos. Embora houvesse apenas algumas estimativas, baseadas sobretudo nas pesquisas sobre a incidência de contaminação pelo vírus HIV, havia indícios de que a prostituição estava em alta. Como em muitos dos países do Terceiro Mundo, a prostituição é praticada no Brasil, na maioria dos casos, mais como uma estratégia de sobrevivência em último recurso do que como uma profissão. Vale a pena frisar que a maioria dessas "alternativas" relaciona-se de um modo ou de outro com o uso do corpo e da beleza (negros).

À medida que a principal fonte de status dos pais — sua situação no mercado de trabalho — foi-se tornando cada vez mais precária, os jovens abaixo de 25 anos, em particular, passaram a depositar mais ênfase no poder aquisitivo: num padrão de consumo novo e mais agressivo, que seria impossível de satisfazer com qualquer dos empregos convencionais que esses jovens de classe baixa podiam ter a esperança de obter. Seus pares perguntavam com mais freqüência "quanto você ganha?" e muito menos "o que você faz para ganhar a vida?", e o garoto que tentasse dar continuidade ao ofício do pai era chamado de *otário*. O status criado pelo consumo ostensivo era especialmente exibido na parte do tempo de lazer passada em público. Isso dava uma importância especial ao lazer público até mesmo dos desempregados

ou subempregados. Comparada aos pais, a nova geração investia menos na família e confiava mais numa melhora vertical e individual da posição social. Esses jovens queriam tornar-se membros da classe média. Mas isso deveria ser conseguido sem a complicação de terem primeiro que se firmar numa boa situação na classe trabalhadora, como fez a maioria de seus pais, uma ou duas décadas antes, na época em que ocorreu a industrialização da região de Salvador.

Nos bairros que estudei, o número de jovens abaixo de 25 anos dispostos a aceitar qualquer tipo de emprego vinha decrescendo. O mesmo acontecia com o número de moças que preferiam encontrar um companheiro com um bom emprego, mesmo que fosse mal remunerado. A maioria dos jovens desempregados fazia algum biscate — um número crescente deles chegava até a preferir esse tipo de atividade na economia informal a um emprego regular, mas mal remunerado. Apenas uma minoria dos rapazes aventurava-se em atividades criminosas, como alternativa para um emprego ou um simples biscate. Mais jovens do que nunca pareciam insatisfeitos com suas perspectivas de trabalho e buscavam alternativas para o que viam como o ramerrão dos trabalhos de baixo status ou a vida de donas-de-casa pobres. A mudança freqüente de emprego (de um trabalho ruim para outro) e os longos períodos de desemprego eram as maneiras como a maioria deles expressava sua insatisfação (Sansone, 2000).[21] Como veremos no Capítulo 5, isso é semelhante ao que acontece com os jovens crioulos de classe baixa em Amsterdã, muito embora o Brasil não ofereça aos jovens nenhuma seguridade social.

Quais são as conseqüências dessas realidades para a percepção da "raça"? As diferenças intergeracionais mencionadas acima contribuem para a criação de "tipos" entre os informantes negros, cada qual com um termo específico para descrever sua negritude e um estilo específico de lidar com as relações raciais e o racismo. Os dois tipos principais são os que se chamam de *pretos* (termo tradicional, que se refere especialmente à cor negra real) e *negros* (originalmente, um termo bastante ofensivo, mas que nas últimas décadas transformou-se num vocábulo de afirmação étnica). Os que se definem como pretos e negros

correspondem basicamente a duas gerações e a duas maneiras de enfrentar a discriminação racial e a negritude. Outras pessoas de cor que se referem a si mesmas por uma multiplicidade de outros termos (dentre os quais os mais populares são *moreno*, *escuro*, *pardo* e *mulato*, cujo sentidos serão indicados na próxima seção) formam grupos menos identificáveis. Estes tendem a assemelhar-se mais aos pretos do que aos negros.

Os "números da cor": o sistema de classificação racial

No Brasil, como no restante da América Latina, o sistema de classificação racial sempre foi mais complexo do que nos países do resto do Atlântico Negro, com a exceção parcial de algumas partes das regiões caribenhas de língua inglesa. O sistema de classificação racial, formado pela terminologia e pelas normas do sistema de relações raciais, é historicamente determinado e, por isso mesmo, reformulado na prática cotidiana. Na Bahia, e talvez no Brasil em geral, o sistema de classificação racial é criado dentro e fora do "espaço negro".[22] Os vocábulos raciais são criados no "espaço negro" e em diferentes esferas da vida cotidiana — no trabalho, na vida familiar e no contexto do lazer. Esse sistema de classificação reflete o conflito e a negociação em torno da cor e, em linhas mais gerais, as várias maneiras pelas quais a ideologia racial é vivenciada nos diferentes grupos e instituições sociais. Ele tanto reflete a situação socioeconômica quanto o desenvolvimento da identidade negra, os discursos oficiais sobre relações raciais produzidos pelo Estado, pela Igreja Católica e pelos políticos e, o que é mais importante, os discursos do lazer, do turismo, da mídia e das ciências sociais. Essas instituições apresentam-se não apenas como receptoras de símbolos étnicos, mas também como manejadoras dos símbolos utilizáveis na criação da identidade étnica, à qual podem conferir status. Convém acrescentar que, especialmente no contexto urbano, onde as redes de contato social tendem para uma complexidade e heterogeneidade mai-

ores, a identidade negra, tal como outras identidades étnicas, é redefinida em relação a outras identidades sociais importantes, baseadas na classe, no sexo, no local de residência e no grupo etário. Tudo isso produz um sistema fluido, cujas regras estão sempre sujeitas a mudanças, no qual os conflitos de interesse podem resultar num certo uso eclético e irregular dos termos, e no qual o tipo físico e a "aparência" preferidos são mais elásticos do que se costuma presumir.

Entre os pesquisadores que estudam o Brasil, inclusive os que trabalham com métodos quantitativos (Hasenbalg e Valle Silva, 1993), há um consenso a respeito da necessidade de considerar que as formas pelas quais as pessoas classificam racialmente umas às outras e a si mesmas nem sempre são o que se esperaria. Em geral, mesmo entre os pobres, há uma preferência somática pelos "brancos" e uma tendência a eles se classificarem como mais brancos do que seriam na classificação escolhida por um observador externo (Poli Teixeira, 1987). Embora, nas décadas de 1960 e 1970, esse tema tenha sido objeto de pesquisas específicas (Wagley, 1952; Azevedo, 1955; Harris, 1964a; Harris, 1970; Hutchinson, 1957; Kottak, 1967; Kottak, 1992; Sanjek, 1971), houve, nos últimos anos, poucas tentativas de explicar a lógica interna do sistema de classificação pela cor, bem como de explicar de perto a maneira como as pessoas usam a cor nas interações do dia-a-dia (da Silva, 1993; Harris, 1993; Sheriff, 1994 e 2002). A relativa falta de estudos sobre as relações raciais contrasta com a enorme quantidade de estudos sobre a cultura negra (sobretudo a respeito do sistema religioso afro-brasileiro), sobre outros aspectos do "espaço negro" e, em menor grau, sobre as relações raciais durante a escravatura e nas primeiras décadas posteriores à abolição (Barcelos e Cunha, 1991).

Nesta seção, descreverei algumas auto-imagens inscritas no uso dos termos raciais, levantando as linhas de sua lógica interna e procurando esclarecer de que modo as mudanças no sistema de relações raciais e o desenvolvimento da identidade negra — que serão examinados nos próximos capítulos — se refletem na utilização diferenciada desses termos. Para estudar a cor entre os indivíduos, usei a auto-identificação do respondente e a opinião do pesquisador. Através da utilização de

perguntas sobre a família do respondente, seus quatro melhores amigos e seus vizinhos, procurei mapear o sistema de classificação racial (Sansone, 1992a). Essas perguntas foram formuladas a um total de 1.024 pessoas, por meio de um questionário, e tiveram uma percentagem de respostas extremamente alta — cerca de 97%.[23]

Termos empregados na auto-identificação da cor:

Caminho de Areia		Camaçari	
1. Moreno	135	Moreno	163
2. Pardo	86	Moreno claro	129
3. Branco	70	Branco	67
4. Preto	58	Preto	37
5. Negro	41	Negro	26
6. Escuro	26	Pardo	22
7. Moreno claro	22	Moreno escuro	20
8. Mulato	20	Escuro	11
Total parcial: 458	(91,5%)	**Total parcial**: 475	(91%)
9. Sarará	11	Claro	8
10. Claro	4	Mestiço	6
11. Moreno escuro	3	Amarelo	5
12. Amarelado	2	Mulato	4
13. Jambo	2	Sarará	4
14. Pardo cor de formiga	2	Caboclo	3
15. Cor de formiga	2	Cor de canela	6
16. Avermelhado	1	Misturado	1
17. Bronzeado		Amarelado	2
18. Cabo-verde	1	Cabo-verde	1
19. Louro	1	Castanho	1
20. Marrom	1	Marrom	1
21. Pardo claro	1	Cor de leite	1
22. Ruivo	1	Galego	1
23. Amarelo	1	Agalegado	1
24. Quase preto	1	Moreno cor de canela	1
25. Vermelho	1	Vermelho	1
26. Japonês	1		
Sem resposta	6		
TOTAL GERAL:	501	TOTAL GERAL:	522

Ao todo, foram empregados 36 termos diferentes. Nos dois locais, entretanto, oito deles foram empregados por cerca de 91% dos informantes. Os outros 27 foram usados por apenas cerca de 9% dos entrevistados.

Para simplificar esse quadro, criamos quatro grandes grupos de cores, dividindo os 36 termos em quatro conjuntos de termos tidos como razoavelmente parecidos pelos informantes.

Designação	Caminho de Areia	Camaçari
Branco	15,2%	15,9%
Moreno (mestiço)	32,4%	62,0%
Mulato/Pardo (mestiço escuro)	24,6%	8,0%
Preto/Negro (muito escuro)	25,8%	14,1%
Outros	2,0%	0,0%
	100,0%	100,0%

Os respondentes que se declararam negros (doravante mencionados simplesmente como “negros”) somaram 41 no Caminho de Areia e 26 em Camaçari. Nas duas áreas, eles representam 32% das pessoas incluídas no subgrupo “pretos/negros” (129 no Caminho de Areia e 79 em Camaçari).

Em geral, a opinião do pesquisador foi anotada, nos casos em que divergiu radicalmente da do respondente. Os pesquisadores indicaram “negro” 135 vezes, quase sempre em virtude de a pessoa entrevistada haver-se declarado de cor mais clara (moreno escuro, moreno claro, pardo ou sarará). Os pesquisadores indicaram “moreno” 61 vezes, o que é um número muito inferior ao surgido nas auto-identificações.

Um fenômeno interessante é o uso crescente de *negro* em lugar de *preto*, este menos afirmativo em termos étnicos, em particular entre os jovens e os mais instruídos. Nas duas áreas de minha pesquisa, os que se declararam “negros” eram jovens. Apenas um dos 26 “negros” de Camaçari e quatro dos 36 de Salvador tinham mais de 40 anos. Em comparação, em Camaçari, 11 dos 37 “pretos” tinham mais de 40 anos. Além disso, os “negros” eram os mais instruídos da população. Em ambas

as áreas, de um total de 67 "negros", apenas um era analfabeto. Curiosamente, entre os negros, o desemprego e a participação no trabalho são consideravelmente menores do que entre os baianos negros que se definem por termos menos etnicamente afirmativos, como preto, moreno, pardo e escuro.

A título de referência, se compararmos meus dados com os do Recenseamento Nacional, que, como é de conhecimento comum, utiliza um único termo ("pardo") para se referir aos mestiços, veremos que meu estudo revelou um número menor de brancos. Segundo o IBGE, em 1980, em Camaçari, "os brancos compunham 17,8% da população, os pardos, 16,9%, e os pretos, 16,3%; no Distrito da Penha, que inclui o bairro de Caminho de Areia, os brancos compunham 25,4% da população, os pardos, 58,7%, e os pretos, 16,3%. Até o fechamento do livro não consegui dados sobre cor por distrito para os anos de 1991 e 2000.

No Caminho de Areia, a minoria branca (15,2%, segundo a autoidentificação, e 12%, de acordo com os pesquisadores) tendia a dispor de moradias melhores. Segundo a declaração pessoal, 31,3% dos brancos moravam em prédios de apartamentos, 14,5% viviam em casas e apenas 6,5% moravam em terras que tinham sido invadidas e não tinham titulo de posse. Quando indagados sobre a cor predominante dos habitantes do bairro, 45% dos entrevistados responderam "negra/escura/preta" e 54% disseram "morena/mestiça/parda/misturada". É interessante notar que, embora os indivíduos tendessem a se identificar como mais claros do que na opinião dos pesquisadores e fizessem o mesmo com respeito a sua família, seus vizinhos e amigos, isso não ocorria quando eles falavam sobre a raça em termos mais abstratos. Ao falar das pessoas da rua, do bairro ou da cidade de Salvador, eles se mostravam muito menos angustiados em admitir que a maioria da população era de cor escura. Em quase todos os casos, o fato de as pessoas se identificarem como mais claras do que eram, na opinião dos pesquisadores, relacionou-se com o desejo de desenfatizar a negritude, a fim de reduzir sua possibilidade de serem vitimadas pelo racismo. Numa minoria dos casos, isso se revelou, em parte, uma brincadeira — como quando um negro parrudo e muito escuro insistiu às gargalhadas em

que o chamássemos de lourinho, ou quando as pessoas se definiram como "*morenas cor de disco*" — uma ironia que pretende exorcizar o racismo e precisa ser cuidadosamente estudada.

Os dois bairros estudados em Camaçari apresentavam poucas diferenças em termos de cor. Segundo a auto-identificação, os brancos eram 15,9% em Bomba e 15,5% em Phoc1, os morenos eram 61,1% em Bomba e 63,8% em Phoc1, os mulatos/pardos eram 5,8% em Bomba e 7,4% em Phoc1, e os pretos eram 17,3% em Bomba e 13,3% em Phoc1. Na opinião dos pesquisadores, os negros compunham 31,9% dos entrevistados em Phoc1 e 35% dos de Bomba. A percentagem relativamente pequena de negros em Bomba não corresponde à imagem negra do bairro e ao fato de ele haver crescido em torno do mais antigo terreiro de candomblé da cidade, popularmente identificado como o principal lugar de que se originou a semente da produção cultural negra na cidade.

Como vemos, sete dos oito termos mais comumente usados em Camaçari são idênticos aos empregados no Caminho de Areia. As únicas diferenças aparecem nos termos *moreno escuro*, em lugar do qual se empregou a palavra *mulato* em Camaçari, e *pardo*, mais comumente usado em Caminho de Areia, talvez pela maior familiaridade dos residentes com a terminologia das cores usada pelo IBGE e por outros órgãos públicos.

O número de termos efetivamente empregados na auto-identificação das cores somou, ao todo, "apenas" trinta e seis. Trata-se de um número muito inferior aos 99 vocábulos referentes à cor previstos por minha lista preliminar de códigos raciais. A diferença entre essas duas cifras pode ser explicada pelo fato de que, a meu ver, muitas das longas listas de termos possíveis para designar a cor da pele, como a organizada por Marvin Harris (1964), e o incontável rol de termos empregados pelas pessoas para descrever a si mesmas no recenseamento contêm, na verdade, um número expressivo de palavras pouco usadas, para não falar nas muitas outras que são empregadas como termos de segundo ou terceiro grau em relação à cor. Assim, uma pessoa que houvesse respondido à pergunta formal inicial do questionário chamando-se

de parda ou morena podia, no decorrer da entrevista, vir a se definir como “morena cor de disco” ou “morena cor de formiga”, a fim de enfatizar que era uma morena muito escura, quase negra, ou simplesmente para introduzir um toque de humor no processo das entrevistas. Os termos raciais exibem graus diferentes de formalismo. Alguns são utilizados como vocábulos “oficiais” (que, na maioria dos casos, não correspondem aos empregados pelo IBGE), e outros são usados para identificar o próprio indivíduo ou outras pessoas da rua, ou empregados em situações menos formais. É possível distinguir entre os termos primários usados com mais freqüência e os termos secundários usados de maneira menos formal, associados aos demais e apenas em contextos específicos, como o do chiste, o do namoro e o das brigas — à guisa de brincadeira, ou para fazer troça de outras pessoas.[24]

O fato de centenas de termos haverem surgido em alguns estudos quantitativos da terminologia racial tem sido usado, pela maioria dos estatísticos, como prova da necessidade de empregar em grandes estudos quantitativos apenas os cinco termos adotados nas estatísticas oficiais durante as últimas décadas — branco, pardo, preto, indígena e amarelo/asiático, tidos como muito claros e “objetivos” —, em lugar dos termos nativos, considerados demasiadamente numerosos e vagos. Na realidade, os termos empregados “a sério” na auto-identificação somam algumas dezenas. Há de ser possível conceber um modo de utilizá-los em estudos quantitativos mais amplos, juntamente com a classificação das cores identificadas pelos pesquisadores, tendo por base um número reduzido de termos. Mesmo esse número de vocábulos poderia ser um pouquinho maior — e mais próximo da terminologia nativa — do que a tríade preto-pardo-branco, somada a amarelo e indígena, cujas limitações foram recentemente destacadas por Marvin Harris e seus colaboradores (1993) e por Nelson do Valle Silva (1994). Na verdade, a má vontade de trabalhar estatisticamente usando também os termos nativos é um exemplo do impulso problemático de minimizar a complexidade, quando se lida com a “raça”.

Os números vistos no contexto

Os dados apresentados nas duas seções anteriores refletem apenas um instantâneo da composição de cor dos entrevistados e não dizem muita coisa sobre o mecanismo e o significado do sistema de classificação de cores. Idealmente, para compreender como funciona esse sistema e ilustrar seu modo de operação, seria necessário estudarmos a autodescrição da cor de uma mesma pessoa em diferentes situações. Meus dados, assim como os de muitos outros projetos de pesquisa realizados na Bahia (entre outros, Harris, 1964 e 1970; Degler, 1971; Harris *et al.*, 1993; Kottak, 1992), mostram que a terminologia racial é sumamente subjetiva e situacional. Identificamos alguns contextos distintos, embora inter-relacionados, em que funciona o sistema de classificação de cores, cada qual com uma linguagem e um discurso específicos. Para começar, foram identificados pelo menos quatro conjuntos de termos classificatórios.

Analisando a terminologia racial no Brasil, a antropóloga Yvonne Maggie (1991) identificou três linguagens distintas para falar da raça: (1) a terminologia oficial das instituições e da estatística estatais (pretos, pardos, brancos, indígenas e amarelos); (2) os termos românticos associados ao mito fundacional da civilização brasileira, segundo o qual as raças branca, índia e negra mesclaram-se numa nova raça (Da Matta, 1987, p. 55-85); e (3) a terminologia popular usada na classificação cotidiana da cor. Essa terminologia popular reflete uma "pigmentocracia" organizada segundo um continuum de cor que vai do "claro" ao "escuro", tendo o louro nórdico na extremidade "melhor" e o africano puro na extremidade "mais feia". A terminologia popular inclui conjuntos diferentes de termos, usados em diversos contextos sociais: na vida familiar, no grupo de amigos, nas situações de galanteio e namoro e na vida religiosa. Nas brincadeiras ou nas brigas, usam-se certos termos que não seriam empregados fora desses contextos. A escolha dos termos utilizados é determinada pela idade, pelo grau de instrução e pelo nível de renda dos falantes. Embora o sistema global de classificação das raças gire em torno de uma minimização dos efeitos do racismo, parece haver, dentro de cada con-

texto, termos relativos à cor que refletem uma preocupação ainda mais intensa com as normas somáticas: na família ("sou mais escuro ou mais claro do que meu irmão"; "eu saí mais ao lado branco ou preto da família"), no grupo (*negão*), nas brigas ou insultos ("isso é coisa de preto"), no carnaval e no universo da música e da religião ("cultura negra", baiano e baiana), e ainda nos termos de afeição (*neguinho* e *neguinha*) (Sansone, 1996). A esses três sistemas convém acrescentar a classificação polarizada proposta pelo moderno movimento negro (negro versus branco), que começou a ser utilizada por alguns pesquisadores, artistas e, mais recentemente, por setores do aparelho de Estado.

O lugar em que se dá a fala também é importante. A esquina e o bairro costumam ser vistos como espaços liminares em que é menos necessário usar os códigos dos "brancos". Essa liminaridade é construída em oposição ao mundo externo, sobretudo à cidade alta (os bairros onde moram as pessoas mais ricas), aos contatos com a burocracia (por exemplo, na solicitação de documentos e no processamento de requerimentos), à busca de trabalho e, para alguns, aos contatos com a polícia. Em particular, para os baianos pretos e pardos, a *esquina* — que inclui a família, o círculo de amigos e os vizinhos — oferece segurança em relação às ameaças dos ladrões e da polícia ("todo o mundo me conhece e me respeita"), assim como oportunidades em matéria de trabalho (uma "amizade" pode levar a um biscate ou até a uma "chance" num emprego estatal). Na opinião dos respondentes, a esquina também representa uma rede social capaz de restringir os horizontes e as aspirações, mas que oferece proteção e abrigo. No *pedaço* (uma parte do bairro), um homem pode andar sem camisa e sem documentos e uma mulher pode andar com rolos no cabelo, porque todos se conhecem e não precisam se preocupar com a aparência. Nesses espaços, a "boa aparência" é menos importante e o discurso ocorre entre iguais. O outro lado dessa questão é que muitos jovens não julgam atraentes como parceiros os seus pares da mesma rua, e por isso preferem sair com gente "de fora", menos conhecida. O "pedaço" abriga termos de conciliação racial, como moreno ou escuro, capazes de contornar as diferenças raciais e, em última instância, negar a polaridade preto-branco.

O uso dos termos referentes à cor varia em relação ao horário. Durante o dia, quando se enfrenta o mundo externo e a dureza da vida numa cidade do Terceiro Mundo, “na batalha” ou “na corrida atrás do emprego”, a tendência é minimizar as diferenças de cor, apelando para um universalismo que deveria reger as normas do contrato social (“somos todos iguais e todos temos os mesmos direitos”). Isso assume a forma de uma evitação dos termos “negro” e “preto” e, se necessário, a utilização de palavras como moreno, escuro e pardo. Estas últimas são menos precisas do que as primeiras; por exemplo, moreno pode ser qualquer pessoa, desde um branco de cabelos negros e tez bronzeada até alguém de traços completamente negróides. Nessas horas, não se acredita que valha a pena maximizar a negritude e, desse modo, as pessoas preferem não ser rotuladas por uma terminologia que reflita qualquer relação racial polarizada. À noite e nos fins-de-semana, nas horas de descanso ou diversão, os termos raciais podem ser usados com mais liberdade, expressando amizade — “meu preto” ou “meu brancão” — ou agressividade — “seu preto” ou “branquelo”. Mesmo nos momentos de maior liberdade em relação à terminologia da cor, costuma-se ter o cuidado de manter a cordialidade com os vizinhos, os amigos e os parentes, não usando termos ofensivos.

O status de outra pessoa e sua ausência ou presença no momento da fala são também fatores importantes. Quando se faz referência a alguém que está fisicamente próximo, os termos mais amistosos também são usados por aqueles que, noutras situações, tendem a discriminar. Uma mesma pessoa pode ser chamada de *moreno* ou *negão*, se estiver presente ou se for respeitada na rua, e, quando ausente, de *escuro* ou *escurinho*, especialmente quando a palavra é empregada por alguém de tez mais clara que quer destacar o status inferior de uma outra pessoa. Especialmente por parte dos indivíduos mais claros, é mais freqüente o uso do termo “escurinho” para fazer referência a um ajudante de pedreiro do que a um profissional liberal.

As respostas referentes à cor são tão influenciadas pela preferência somática quanto pelos discursos sobre a democracia racial e a celebração da mestiçagem. As relações de amizade, assim como o medo de

ofender, podem levar o indivíduo a classificar a família de um vizinho com um termo considerado positivo — acima de tudo, *morena*, em vez de *preta*, e *mista* ou *misturada*, em lugar de branca ou negra. As pessoas por quem o indivíduo sente afeição (por exemplo, parentes próximos ou namorados(as)) e/ou a quem ele respeita (por exemplo, um chefe ou um patrão) tendem a receber alguns "pontos de vantagem" na escala cromática — o que as faz serem definidas como mais claras do que realmente são. Noutras ocasiões, declarar que se tem pais, amigos ou colegas brancos, ou, pelo menos, de tez mais clara, pode ser uma forma de adquirir status num contexto específico. Uma indicação disso é a forma como é apresentada a composição racial da família do próprio indivíduo e de seu círculo social. É comum os entrevistados declararem que em suas famílias "existem todos os tipos de cores", ou que eles têm amigos ou colegas brancos. Na opinião dos pesquisadores, entretanto, as famílias que se classificaram como "mistas", "mestiças" ou "misturadas" são, em sua grande maioria, compostas por membros com uma coloração de pele semelhante (negros com mestiços, mestiços com brancos), e muitos de seus amigos ou colegas "brancos" são mulatos. Isso não quer dizer que não haja grupos de amigos compostos por pessoas de cores diferentes ou que a mestiçagem não seja um fato real e importante. Há muitas famílias em que convivem pessoas com tons de pele diferentes. É possível até encontrar casos em que três irmãos, filhos dos mesmos pais, identificam-se respectivamente como branco, moreno e escuro.[25] Evidentemente, o grau relativamente alto de casamentos mistos entre pessoas de cores diferentes — ainda que, na maioria dos casos, eles se dêem entre pessoas de cores semelhantes, como branco e pardo ou preto e pardo — dificulta o uso da negritude como uma forma de o sujeito se diferenciar dentro da comunidade.

A mestiçagem coexiste, muitas vezes, com uma preferência pela branquidão. Entre os informantes, a preferência somática pelos brancos revelou-se intensa, apesar de nem sempre explícita. Essa preferência é mais acentuada entre as pessoas de mais de 40 anos, mas também se encontra entre pessoas mais jovens, inclusive as que se identificam como negras. Muitos jovens afirmaram ter pais de cor mais clara do que eles

e preferiram não usar os termos *preto* ou *negro* em relação aos pais — especialmente às mães. É provável que encarassem isso como uma forma de respeito a eles. As perguntas relativas à cor dos pais produziram um número consideravelmente maior de pais brancos do que eram os informantes que se identificaram como brancos. Por exemplo, na parte mais pobre do Caminho de Areia, que consiste numa pequena favela construída em menos de um hectare de terra, formalmente pertencente ao governo federal, e onde apenas 6,5% dos respondentes se identificaram como brancos, quase 11,5% deles afirmaram ter pai e mãe brancos. Pode-se perceber o mesmo fenômeno com respeito aos parceiros dos indivíduos, que tendem a ser descritos por uma cor mais clara do que a descrição escolhida pelos pesquisadores. O termo *moreno* é freqüentemente usado para definir tanto a cor dos pais quanto a do parceiro. Do mesmo modo, os termos *branco* e *preto*, apesar de menos implicitamente antitéticos do que o termo *negro*, tendem a não ser utilizados por pessoas íntimas, sendo preferível, em vez disso, usar termos da polaridade escuro-claro, aparentemente menos conflitiva. Como indicou Maggie (1991), é mais fácil usar designações nítidas quanto abstratas, como branco, preto ou negro, para definir e representar pessoas distantes.

Portanto, a consciência da cor e a imagem que as pessoas têm da presença negra em Salvador não se desenvolvem conjuntamente. A idéia muito impessoal de que essa, afinal de contas, é uma cidade negra pode ser aceita com muito mais facilidade do que a auto-identificação como negro. No Caminho de Areia, apenas 25,8% dos respondentes classificados por nós como negros identificaram-se como tais, mas 45,4% dos entrevistados afirmaram viver num bairro predominantemente negro, e um número ainda maior de indivíduos afirmou que a cidade de Salvador é uma "cidade negra".

Como já foi dito, a terminologia da cor é também altamente subjetiva (Harris, 1964 e 1970; Sanjek, 1971): um filho pode ser preto para a mãe e moreno para o pai, ou, como foi comprovado por meu questionário, uma família pode ser chamada de "escura" pelos vizinhos da esquerda e de "mista" pelos do lado direito. Uma mesma pessoa pode

usar termos diferentes durante a mesma entrevista, manipulando códigos diferentes para enfatizar, em relação ao pesquisador ou aos ouvintes eventuais, deferência ou submissão, autoridade, igualdade, amizade, interesse sexual pelo entrevistador, inserção num grupo de status ou numa categoria profissional ("sou metalúrgico"), ou a consciência da própria identidade negra. Em geral, o termo *negro* só é usado no final da entrevista, depois que a natureza anti-racista da pesquisa e o tipo de linguagem preferido pelo entrevistador tornam-se claros para o entrevistado, ou seja, nas situações em que se torna socialmente conveniente chamar a si mesmo de "negro".

O uso da terminologia da cor na auto-identificação, assim como a postura do indivíduo em relação ao preconceito de cor, como mostrei noutro texto (Sansone, 1993), modificam-se substancialmente em relação à idade do indivíduo e, em menor grau, a seu nível de instrução. Em geral, comparados às pessoas que se identificam como pretas ou escuras, os que se identificam como negros são mais jovens, mais instruídos e estão menos freqüentemente empregados. Os que se identificam como "pretos" são, em sua maioria esmagadora, os negros mais pobres. Os "pretos" nem sempre são mais escuros ou mais negróides do que os "pardos" ou os "escuros". Mais do que de grupos de cor diferente, esses termos definem duas maneiras de um indivíduo não se identificar como negro: os termos "pardo", "escuro" e "moreno" são utilizados por alguns para indicar o desejo de ascensão social; o termo "preto" é usado por aqueles que parecem aceitar uma certa imobilidade social. A parcela de negros de renda relativamente maior que não quer definir-se como "preta" ou "negra" tende a se definir como "escura", ou — o que é ainda mais comum — como "parda" ou "morena". Um fenômeno semelhante ocorre com os mestiços: os que têm um status superior na vizinhança tendem a se definir como "brancos". Nesse sentido, o termo *preto* constitui uma categoria residual que abrange os indivíduos mais escuros e "sem recursos" — os negros cuja renda, instrução e status são baixos demais para que eles se arrisquem no jogo do status e dos códigos de cor. O termo *preto* é quase equivalente a ruim, inculto, "brega" ou "cheguei", e é usado para descrever tudo o que é visivelmente pobre e sem decoro.

O termo *negro* tem conotações muito diferentes da palavra *preto*; em linhas gerais, o primeiro se refere ao fenótipo negróide e o segundo, à cor negra propriamente dita. No último século, o significado do termo *negro* passou por uma inversão, que também ocorreu, nas décadas de 1970 e 1980, com os termos *bicha* e *bruxa*, que foram apropriados pelos movimentos gay e feminista brasileiros e receberam deles uma associação positiva. A descrição pormenorizada de Donald Pierson sobre as relações raciais na Bahia no fim da década de 1930, que ele descreveu como muito serenas, se comparadas aos Estados Unidos da época, mostrou que, naquele período, na linguagem cotidiana, o termo *negro* era mais depreciativo do que *preto* (Pierson, 1942). *Negro* começou a adquirir uma conotação diferente e positiva ao ser empregado pelos primeiros etnógrafos da cultura negra no Brasil, dentre os quais os mais famosos foram Manuel Querino, Raimundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edson Carneiro e Gilberto Freyre. Esses estudiosos utilizaram o termo *negro*, assim como *afro-brasileiro*, para definir a cultura dos negros, com o que pretendiam transmitir a idéia de que se tratava, na verdade, do componente da cultura (popular) brasileira de influência africana. A popularização desse termo deveu-se principalmente à Frente Negra Brasileira, organização muito grande e relativamente poderosa do início da década de 1930. A partir de então, várias organizações negras incorporaram o termo *Negro* em seu nome, a exemplo do Teatro Experimental do Negro, do Movimento Negro Unificado e da Pastoral do Negro da Igreja Católica. Como dissemos, durante a última década, até o governo passou a usar cada vez mais o termo *negro*, amiúde para se referir à população definida noutras situações como *preta* e *parda* — os termos reservados para as cores pelo Recenseamento Nacional. Atualmente, *negro* é uma categoria sócio-política de conotação positiva e constitui, por assim dizer, o termo politicamente correto.[26]

Nesta pesquisa, *negro* foi usado apenas por uma minoria dos entrevistados. Somente nos contextos da cultura popular, da música e da religião, e quando associado às palavras religião, cultura e música, é que *negro* foi usado com freqüência por informantes que não se classificavam como negros, e o foi sem apresentar uma conotação de

militância. Na auto-identificação da cor, o termo *negro* conota o orgulho pela negritude e é, implícita ou explicitamente, uma categoria política, capaz de incluir tipos físicos que outros entrevistadores rotulariam com os termos *preto, escuro, sarará, mestiço, moreno* e até *moreno claro*. Quando usado de maneira explicitamente política, o termo *negro* cria um corte no continuum de cor brasileiro, acentuando uma divisão polarizada entre os brancos (a elite) e os negros (Agier, 1992).

Para concluir, o termo que as pessoas usam para indicar sua cor pode apontar para determinada posição social e postura cultural e, particularmente na classificação dos outros, não se refere especificamente a sua aparência física, mas também a sua "aparência" geral, composta pela combinação do estilo de vida ("o jeito") com o grau de instrução, a renda, o estilo em matéria de moda (cabelos, roupas, carros) e até a simpatia ou antipatia do falante pela pessoa em questão. Seja qual for o caso, o status de preto, pobre e até racialmente discriminado não se traduz diretamente numa auto-identificação como *negro*. Caso contrário, haveria muito mais pessoas identificando-se como negras. É evidente que assumir-se como negro exige algo mais — por exemplo, ser jovem e/ou mais instruído — e resulta de um processo complexo de autodescoberta e reconhecimento, sobre o qual discorrerei em detalhe no capítulo 4.

Em geral, como ilustrou o estudo longitudinal de Conrad Kottak (Kottak, 1992), em relação à terminologia de cor dos pais, a utilizada pelos jovens parece apontar para uma subjetividade menor e uma variedade menor, mas essa simplificação terminológica não está associada apenas ao aumento indubitável do orgulho pela negritude e, até certo ponto, pela identidade negra. Se os jovens usam menos termos, também criam outros novos, ou reinterpretam palavras como "baianidade", que para eles significa algo diferente do que representa para seus pais. *Baiano* e *baianidade* são, para eles, palavras-chave que descrevem um tipo de identidade negra fraca e não oposicionista, decorrente de sua tentativa de serem não apenas negros, mas também jovens e modernos, com a capacidade e a obrigação de consumir os produtos e modismos culturais (Araújo Pinho, 1998). Se os pais entrevistados apelaram para sua nacionalidade, chamando-se orgulhosamente de brasileiros e,

em segundo lugar, de baianos, seus filhos hoje tendem a fazê-lo chamando-se de baianos e, mais tarde, de negros, ou, como ainda fazem muitos, de morenos. O termo *moreno* parece ser ainda mais popular entre os jovens, que o utilizam como uma palavra-ônibus para definir a aparência física não branca, em lugar da pletora de outros vocábulos utilizados com mais freqüência por seus pais — e muitos dos quais são usados apenas em regiões específicas do Brasil. Nesse aspecto, os termos *moreno* e *negro* são mais modernos e menos locais.

Como já foi assinalado por outros estudos, o termo *moreno*, o termo *escuro*, em menor grau, e as possíveis combinações como *moreno claro* ou *moreno escuro* são, sem sombra de dúvida, muito populares. Na verdade, *moreno* é um termo tão popular que pessoas que eram brancas aos olhos dos pesquisadores ou de outros respondentes preferiram identificar-se como morenas. A vantagem desse termo reside precisamente em sua ambigüidade: um branco de cabelos escuros, um mestiço, um negro não muito escuro e até uma pessoa muito negra e negróide podem ser chamados de morenos. Depende apenas da situação.

À primeira vista, o caráter contingente da terminologia da cor parece apontar para uma falta de coerência na utilização dos termos que a designam. Na maioria dos casos, a cor que aparece na certidão de nascimento, a auto-identificação da cor durante a entrevista e a cor observada pelo entrevistador não coincidem. A auto-identificação pode não ser a mesma em todos os contextos. Se a quase totalidade dos brancos se define simplesmente como brancos — o mesmo termo que aparece em suas certidões de nascimento —, a esmagadora maioria dos que são pardos ou pretos na certidão de nascimento se define através da utilização de outros termos, como moreno ou escuro.

Se existe entre os pesquisadores um consenso de que a subjetividade e as incoerências da terminologia da cor usada na vida cotidiana refletem a situação das relações raciais no Brasil, existem, ainda assim, divergências nas interpretações do significado político dessa terminologia. Para os que definem essas relações raciais como "ambíguas" e caracterizadas por um mascaramento constante da negritude — bem como da branquidade absoluta, que muitos brasileiros negam, sugerin-

do terem também sangue negro ou índio —, a fluidez no uso da terminologia da cor reflete a fragilidade da identidade negra. Segundo essa abordagem, os negros precisam de linhas raciais claras para ser respeitados e para fortalecer sua auto-estima. A inspiração dessa abordagem parece estar no "princípio de corte" que o sociólogo francês Roger Bastide (1971, p. 523-535),[27] usou para apontar a "esquizofrenia" dos negros nas situações de ascensão social: eles viviam em duas esferas distintas — o mundo dos brancos e o mundo dos negros, cada qual com seu código lingüístico específico. Usar o código "ocidental" ou o código "africano" na esfera errada poderia ter conseqüências psicológicas desastrosas.[28] Para essa abordagem, o identificar-se como *moreno* em vez de *negro*, por exemplo, corresponde a uma tentativa de fuga da própria condição racial e a um desejo de integração no mundo dos brancos. Em minha opinião, o uso diversificado dos termos não pode ser interpretado com essa gravidade: ele representa uma classificação do mundo de cada um em termos da cor.

O emprego de termos diferentes dos usados pelos entrevistados, no intuito de estudar esse universo flexível, deve ser feito com extremo cuidado. Infelizmente, não se observa muito desse cuidado nos grandes levantamentos, que oferecem ao entrevistado a possibilidade de se classificar através da escolha de apenas um dentre cinco termos (branco, pardo, preto, índio — que, no Recenseamento Nacional, até 1980, era considerado pardo — e amarelo), ou, mais recentemente, entre apenas dois termos (branco e negro ou não branco). Isso não significa, é claro, que eu não perceba uma história e uma manifestação contínua de racismo e de problemas relacionados com a raça no Brasil, ou que eu não creia que, para indicar o grau de injustiça racial, às vezes é útil dividir os brasileiros em grandes grupos de cores, ou até apenas entre dois grupos, branco e não branco. O que se revela necessário, em meu estudo e em outros (ver, por exemplo, Harris *et al.*; da Silva, 1994; Telles, 1994),[29] é uma disposição de interpretar a terminologia fluida e complexa que se usa para descrever a "raça", e uma disposição de reconhecer a importância dos múltiplos contextos na determinação do uso dos termos e das formas de classificação.

É importante destacar que, entre os entrevistados, constatou-se uma certa variação na auto-identificação e na auto-representação não apenas com respeito à cor, mas também em relação à posição no trabalho, na vida religiosa e nas preferências musicais. Assim, um homem que seria simplesmente "negro" nos Estados Unidos ou no Canadá pode, no Brasil, ser *negro* durante o carnaval e ao tocar ou dançar samba, *escuro* para seus colegas de trabalho, *moreno* ou *negão* para seus parceiros de copo, *neguinho* para a namorada, *preto* para as estatísticas oficiais e *pardo* na certidão de nascimento.[30] É preciso sublinhar esse fato, para que não se incorra no erro de achar que uma certa variação afeta apenas a terminologia da cor, em relação à identidade negra. Eu diria que a vida de muitos dos respondentes, em particular a dos que estão abaixo dos 25 anos, caracteriza-se por um relativismo pragmático. Por isso, não apenas uma pergunta relativa à cor, mas também uma que se refira ao emprego e ao desemprego, tem, com freqüência, a mesma resposta: depende. No contexto de uma mesma entrevista, muitos, e em especial os jovens, definiram-se como estudantes, trabalhadores e desempregados(!), dependendo do tipo de situação, da maneira como queriam ser vistos pelo entrevistador e da resposta socialmente mais conveniente num dado momento. Por exemplo, no momento de tomarem distância da categoria de moradores tida como *vagabundos*, muitos se referiram a si mesmos como *batalhadores*; entretanto, quando falávamos da crise econômica, as mesmas pessoas podiam chamar-se de desempregadas, mas, noutra parte da entrevista, considerarem-se estudantes, por estarem freqüentando um curso noturno. Na verdade, há um número crescente de jovens que se sente situado entre o mundo da educação e o mundo do trabalho. Esse grupo[31] é também cada vez mais visível nas estatísticas: segundo a Pesquisa Nacional de Amostragem Domiciliar de 1999, quase 15% de todos os jovens da região metropolitana de Salvador, na faixa etária de 15-29 anos, não são registrados como desempregados, nem tampouco como estudantes ou trabalhadores.

Essa postura, no tocante à autoclassificação em termos da cor e em termos da situação de empregado/desempregado/estudante, foi

explicada pelo antropólogo brasileiro Roberto da Matta (1983) como a "regra de três". Disse ele que a maioria dos brasileiros prefere os sistemas triangulares de classificação às polaridades antagônicas. Esse tipo de sistema triangular está na base do mito constitutivo sobre a origem da "raça" brasileira, como resultado da mescla de três grupos: o africano, o índio e o português. Outro desses sistemas triangulares sustenta o discurso popular sobre o sexo, no qual o travesti (masculino) ocupa uma posição intermediária entre o homem e a mulher — o que possibilita a um homem ter relações sexuais com um travesti sem se considerar homossexual, pelo fato de ser aquele que penetra, enquanto o travesti é o penetrado (Parker, 1993; Kulick, 1999). Esses dois sistemas triangulares não negam intrinsecamente a existência da hierarquia e da subjugação, porém representam-nas de maneira mais complexa do que aconteceria numa oposição polarizada.

O que sugiro é que levemos em conta essas explicações sobre a tradição do pensamento triangular, a despeito de sua base culturalista, ao examinarmos as relações raciais brasileiras, porque elas podem ser um antídoto contra a tendência a rotular o Brasil — ou até a totalidade da América Latina — como "ambíguo", o que, como já sugeriu Talcott Parsons (1968), entre outros, no ano de 1957.

A cor nas áreas leves e pesadas e no "espaço negro"

Outra descoberta importante foi que, nas duas áreas em que realizei minha pesquisa, nem os conflitos pessoais nem os conflitos e tensões grupais estavam diretamente relacionados, pelo menos à primeira vista, com a cor e o racismo: nunca vi uma única briga que fosse francamente racializada. Esses conflitos giravam, ao contrário, em torno de diferentes distinções sociais locais, com graus diferentes de implicações raciais. No Caminho de Areia, a distinção mais importante para os moradores era entre os "batalhadores" e os "vagabundos" — o que correspondia, em parte, ao status residencial num prédio de aparta-

mentos ou na invasão (favela). Essa polaridade parece ser uma versão menos extremada da que se constata entre os "trabalhadores" e os "bandidos" observada entre os residentes de um bairro da Cidade de Deus, na periferia do Rio de Janeiro (Zaluar, 1985). Em Camaçari, a despeito da oposição entre *batalhadores* e *vagabundos*, a distinção mais importante se dava entre os *crentes* (seguidores das igrejas pentecostais, relativamente novas) e os outros moradores. Os crentes viam os outros como pessoas que não haviam encontrado ou jamais encontrariam o caminho certo, e que não sabiam ou não queriam sair da pobreza ou da "vida de pecado"; os outros moradores viam os crentes como pessoas diferentes, que não queriam misturar-se com a vida do bairro, não demonstravam solidariedade para com os vizinhos, consideravam-se superiores e criavam redes sociais fechadas aos "não crentes".

Esta observação de que as distinções sociais mais importantes não eram primordialmente raciais foi corroborada pelo testemunho dos informantes. Apenas alguns deles apontaram o preconceito de cor como um dos problemas principais do bairro. A maioria esmagadora dos entrevistados apontou a falta de empregos (sobretudo em Camaçari) e o alto custo de vida (especialmente em Salvador) como os problemas mais graves. A relativa pouca importância atribuída à cor da pele no bairro em si, onde as diferenças sociais entre os moradores não eram grandes, pareceu ser confirmada pela composição efetiva das redes de amizade. Nenhum dos entrevistados declarou que a cor tivesse importância nas amizades; quase todos afirmaram ter amigos de cor diferente. Ouvi repetidas vezes que o importante era a personalidade, e não a cor da pele. Essa foi a resposta mais comum, mesmo entre os entrevistados que, na rua, eram conhecidos como preconceituosos, ou que, em outras conversas, diziam "não gostar de pretos".

Em vez de simplesmente dividirem seu mundo numa parcela "branca" e noutra "negra", os moradores classificavam as diferentes áreas e momentos da vida num continuum, tendo num extremo a idéia de "quase todos brancos" e no outro a de "quase todos pretos". Quanto "mais branca" era considerada uma área ou um momento, mais difícil podia ser para os negros. A partir dos moradores, começou a se desenvolver

um quadro em que a cor era vista como importante na orientação das relações sociais e de poder, em certas áreas e momentos, ao passo que era considerada irrelevante em outros. Nestes últimos casos, os mais "leves", as distinções sociais eram vistas como estando ligadas sobretudo à classe, à idade, à vizinhança e ao sexo. As áreas "pesadas" das relações de cor eram o trabalho, sobretudo a procura de emprego; o namoro e o casamento; e as interações com a polícia. O local de trabalho foi descrito por quase 70% de meus informantes como um espaço em que o racismo é extremamente acentuado. A esfera do casamento e dos encontros amorosos incluía a criação de preferências e idéias de beleza — nas salas de aula, nos círculos sociais, na família e na rua. A terceira área tinha importância exclusivamente para uma parcela dos homens, em especial aqueles cuja vida estava centrada nas ruas. As áreas "leves" das relações raciais são todos os espaços em que ser negro não constitui empecilho e, em certas ocasiões, pode até trazer prestígio. Existem espaços de lazer racialmente neutros: os jogos de dominó, o *baba* (que no português da Bahia designa futebol de praia ou praticado informalmente), as reuniões nos bares, as conversas com os vizinhos da esquina, as rodas de samba, o carnaval, as festas de São João (quadrilhas e forrós, visitas aos vizinhos), as torcidas de futebol, as serestas (bailes no bairro, usualmente para pessoas de meia idade) e, naturalmente, as interações com o círculo social mais intimo — os pares com quem é compartilhada boa parte das horas públicas de lazer. Outros espaços "leves" são a Igreja Católica, muitas igrejas pentecostais e os centros e templos espíritas. Esses espaços podem ser considerados implicitamente negros: lugares em que ser negro não cria obstáculos. Além disso, há também os espaços mais definidos e explicitamente negros, locais em que ser negro é uma vantagem: os blocos afro, as batucadas, os templos do sistema religioso afro-brasileiro (terreiros de candomblé) e a capoeira. Freqüentemente, estes são rotulados como espaços da "cultura negra". Nesses espaços implicitamente negros, falar em termos de cor e expressar idéias racistas costumam ser evitados: o que importa são a cordialidade e o bom entendimento com todas as pessoas que dividem o mesmo espaço. A esquina, o bairro, os times

esportivos e os círculos sociais são espaços e momentos que os negros compartilham com os não negros, num clima relativamente livre de tensões raciais. Os espaços explicitamente negros funcionam em torno de atividades consideradas tipicamente negras, nas quais os negros sempre se destacaram e foram instigados a sobressair. São essas as ocasiões em que uma importante parcela da população negra — sobretudo a da classe inferior — sente-se mais à vontade, podendo manifestar abertamente as características de sua personalidade e suas criações culturais, que seriam consideradas deslocadas noutras ocasiões. No espaço negro, é comum falar-se abertamente da negritude: os negros estão no comando e são os não negros, apesar de geralmente bem-vindos, que devem tomar cuidado com sua participação. No Capítulo 6, veremos que uma participação seletiva dos brancos foi possível em vários momentos e, em certas ocasiões, até ativamente buscada pelos ativistas culturais negros, na maioria das expressões da cultura afro-brasileira, como o candomblé, a capoeira e, mais recentemente, as baterias. Essa hierarquização dos espaços em relação à importância da cor, que era feita por todos os que entrevistei, independentemente da cor de sua pele, cria um continuum: na busca de trabalho, particularmente fora do bairro, e mais ainda, quando há uma exigência de "boa aparência", é quando existe mais racismo, ao passo que é nos espaços explicitamente negros que ele menos se manifesta.

A despeito da presença desse continuum na percepção dos entrevistados, é minha opinião que a preferência somática pelos louros de cabelos lisos e olhos azuis — muito marcante entre brancos, mestiços e negros — pode ser constatada em todas as áreas, leves e pesadas, embora seja menos pronunciada nos espaços explicitamente negros. Nos dois locais de pesquisa, Camaçari e a Cidade Baixa, assim como nos demais bairros urbanos de baixa renda (Poli, 1988), essa norma somática é transmitida pela família e pelos círculos sociais, que absorvem e reinterpretam impulsos provenientes do mundo externo, em especial os meios de comunicação de massa (Fry 2002).

Tradicionalmente, a propaganda evoca uma imagem em que os símbolos luxuosos de status, como os carros esportivos e os uísques e

perfumes caros, associam-se melhor, “naturalmente”, ao cabelo longo e liso e à branquidade em termos mais gerais. Curiosamente, os anúncios relacionados com os serviços públicos, com os bancos estatais e com as empresas privadas que se voltam para a classe média baixa (como supermercados e empresas de seguros) tendem a ser cada vez mais multirraciais.

Essa norma somática hegemônica, no entanto, não implica que as pessoas sempre queiram, por exemplo, casar-se com pessoas de cabelos louros e lisos e olhos azuis. O que elas geralmente não querem é “o preto mesmo” ou “aquele preto retinto”. A grande maioria de meus informantes disse que o homem ou a mulher ideais são morenos. Quanto mais negróides são os traços de uma pessoa, especialmente quando ela não tem um rosto ou um corpo atraentes, mais ela terá que tentar compensá-los com outras “qualidades” — elegância, cortesia, simpatia, bondade, uma conversa interessante, símbolos de status etc. Isso equivale a dizer que, em geral, ao namorar, a moça branca tem que fazer menos esforços do que a negra igualmente “sensual” e “bonita” (ver também Burdick, 1999).

Entre os informantes, a preferência pelos traços caucasianos coexistia com o discurso mais complexo sobre a cor, o qual pode ser decomposto em três frases comuns. A primeira são os sentimentos marcantes de identificação com a classe: “pobre não tem preconceito e tem solidariedade”. Em segundo lugar, a distinção feita na rua entre “gente boa e gente ruim” é mais importante do que a distinção entre as pessoas de cores diferentes. O terceiro ponto é uma realidade econômica poderosa, especialmente no Caminho de Areia: na Bahia, ninguém pode se dar ao luxo de não gostar de negros. Segundo esse discurso, a mistura de cores é tão grande que, na Bahia, já não existem brancos: “todo branco tem um pé na cozinha” (os brancos sempre têm um negro na família). Os brancos “legítimos” só provêm de fora da cidade. Como se relacionam esses discursos locais sobre a raça e a classe social com o discurso nacional sobre a formação de uma raça brasileira?

Se a democracia racial é um mito — como sem dúvida é —, estamos lidando com um mito fundamental das relações sociorraciais

brasileiras, cujas origens se inspiraram na fábula da "mistura mágica" de três raças: branco, negro e índio. Esse mito é aceito por uma grande parte da sociedade, que o reproduz nas relações cotidianas, articulando-o numa série de discursos populares. Nesses discursos, como foi sugerido por Sheriff (1994 e 2001), a democracia racial, em vez de ser uma situação concreta da sociedade contemporânea, é transformada num valor, no sonho com uma sociedade melhor, mais justa e menos discriminatória, na qual "todos sejam gente".

Rumo a um sistema mais complexo de relações raciais

A terminologia racial brasileira tem-se modificado nas últimas décadas. Comparados com os dados de Harris (1964 e 1970) e Sanjek (1971), obtidos há cerca de vinte e cinco ou trinta anos, e também com a linguagem usada pelos pais de qualquer nova geração de informantes, os respondentes da faixa etária de 15-25 anos parecem usar os termos raciais de maneira mais "racional" e precisa. O grau de subjetividade da terminologia racial continua elevado, mas parece haver diminuído. Minha pesquisa confirmou, por exemplo, que um mesmo filho pode ser definido como negro pelo pai e pardo pela mãe, e que uma determinada família pode ser chamada de escura por um vizinho e de mista por outro. Minha pesquisa indicou, no entanto, uma possível simplificação dessa terminologia nas últimas décadas, em particular entre os jovens, como já foi indicado por outras pesquisas (Kottak, 1992). O maior acesso à televisão e à educação de massa certamente levou a uma padronização do português brasileiro. Uma das conseqüências disso é que muitos termos referentes à cor que antes só eram usados regionalmente, ou que se restringiam a uma baixa camada social específica (por exemplo, sarará, cabo-verde ou galego), vêm sendo menos empregados — pelas mesmas razões pelas quais, no Brasil, há um movimento no sentido da simplificação do uso de nomes na classificação de peixes, insetos e frutas.

Um componente importante dessa mudança é o crescimento de um novo orgulho negro e de novas formas de identidade negra, observados sobretudo entre os jovens, e sobre os quais terei mais a dizer nos próximos capítulos.

A idade, o grau de instrução e a renda também influenciam a atitude para com a discriminação racial entre os negros. Com poucas exceções, falar de racismo revelou-se muito difícil para meus informantes. Também se mostrou difícil apresentar exemplos concretos de racismo, apesar do número crescente de matérias sobre discriminação racial na mídia[32] e de uma consciência que vem desabrochando entre os jovens negros, no sentido de que o racismo tem que ser combatido. Quanto mais formal é a entrevista, mais as pessoas ficam constrangidas com a questão da cor e, em particular, do racismo. Quando se fornecem exemplos de discriminação racial, é comum estes se referirem apenas a terceiros, ou até a alguma notícia ouvida na mídia. Entre os pretos, como seria de se prever, os que se declaram *negros* são os mais explícitos na condenação do racismo no Brasil. As pessoas mais jovens e as de maior instrução, independentemente da cor, tendem mais a denunciar a existência do racismo no Brasil e a poder mencionar pelo menos um exemplo concreto de racismo. Como seria previsível, os *negros* autodeclarados são os mais explícitos na condenação do racismo, ao passo que uma grande parcela de "pretos" e "morenos" afirma que ele não existe no Brasil. Os informantes com renda mais alta são também os mais atentos ao racismo (ver igualmente Figueiredo, 1999 e 2001). Em minhas pesquisas na Bahia e no Rio, nenhuma das pessoas com renda superior a cinco salários mínimos negou a existência de racismo no Brasil. Se nos concentrarmos nos informantes negros, veremos que os de renda mais alta relacionam-se com a negritude de duas maneiras: os que estão acima de 40-50 anos tendem a se descrever em termos mais leves, como pardos, mulatos ou até morenos. Esse fenômeno é chamado de embranquecimento. Ao contrário, as pessoas mais jovens e, em linhas mais gerais, as de melhor instrução e renda mais alta tendem a se orgulhar de ser negras e, vez por outra, a se afirmarem negras até quando têm a pele relativamente clara (ver Capítulo 3).

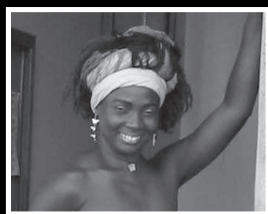
Até aqui, o termo negro penetrou mais na esfera da política do que na da vida cotidiana, o que possivelmente se deve ao fato de as atividades do movimento negro estarem mais relacionadas com a esfera política. Por exemplo, não só o termo *negro*, como também, mais recentemente, as palavras "multicultural" ou até "multiétnica" (usadas para definir uma futura sociedade baiana desejável), são empregados sobretudo pelos políticos ou pelo aparelho de Estado. Embora haja uma superposição limitada das terminologias raciais na esfera da política e na da vida cotidiana, podemos presumir que, com o aprimoramento geral do padrão de ensino e na eventualidade de uma mobilidade ascendente maior para os afro-brasileiros, o emprego do termo *negro* se tornará mais popular.

Embora a relativa simplificação da terminologia da cor e a crescente popularidade do termo *negro* possam sugerir, à primeira vista, que a terminologia brasileira sobre a cor da pele vem-se encaminhando para um sistema racial mais polarizado, outros fenômenos ocorridos nessa terminologia indicam que a chamada ambigüidade dos termos brasileiros referentes à cor será difícil de eliminar, e ganha nova vida a cada nova geração. Se os negros baianos jovens usam um número menor de termos, também criam termos novos ou reinterpretam outros, como *baianidade*, que hoje tem uma conotação diferente da que tinha para seus pais. Para a nova geração, ser baiano significa assumir um novo tipo de identidade negra, que não é de confronto com os brancos e resulta de uma tentativa de ser negro, jovem, "tropical" e moderno. Ser baiano significa mais do que o consumo e a moda, mas por certo requer uma relativa riqueza e uma presença atuante no campo do lazer popular, a ser vivenciada em sua plenitude (Araújo Pinho, 1994). Em grau cada vez maior, a Bahia passou a ser representada na mídia e na cultura popular como a parte mais hedonista, mais "tropical" e mais sensual do Brasil. Por exemplo, nas letras da música pop baiana, significativamente chamada de *axé music* (onde axé significa alma, em ioruba, e a palavra inglesa "*music*" representa a modernidade na música), a palavra Salvador é freqüentemente rimada com calor, amor, suor, cor e tempero. Embora essa imagem da Bahia seja certamente estereotipada, muitos

negros jovens baianos sentem-se aptos a redefinir sua identidade social relacionando-se/sintonizando-se com ela.

Se, na linguagem do protesto e da insatisfação, os pais reivindicam seus direitos civis (sua cidadania) proclamando-se orgulhosamente cidadãos brasileiros, e só usando a identidade regional baiana em segundo lugar, hoje seus filhos tendem a reivindicar seus direitos proclamando-se baianos e, em segundo lugar, negros ou, com freqüência ainda maior, morenos. O termo *moreno* — cujo uso enfrenta vigorosa objeção dos militantes negros, que o vêem como encarnando a "ambigüidade" e a "hipocrisia" da classificação racial brasileira, e também de vários cientistas sociais, que tendem a preferir termos raciais mais claros e não nativos para avaliar a estratificação racial (Harris, 1995; Telles, 1995; Valle Silva, 1995) — parece ser cada vez mais popular entre os jovens, que o utilizam como uma palavra-guarda chuva em lugar da multiplicidade de termos utilizados por seus pais para definir os brasileiros não brancos com a tez de matizes diferentes. A popularidade da palavra *moreno* decorre, em grande parte, do lugar central que esse termo tem ocupado nas letras da música popular. Ele aparece com caráter central em letras do influente cantor e compositor tropicalista Moraes Moreira, como sua *Fábula das três meninas: branca, morena e negra*, lançada em 1972, e hoje tem também um lugar central na *axé music*, gênero pop-tropical repleto de letras sobre a mistura apimentada das raças e a beleza da morenidade. Entretanto, a crescente popularidade do termo *negro* também se deve, em parte, a sua presença nas letras de sambas, do samba-reggae e das baladas da MPB (Música Popular Brasileira). Nas letras de música, a rigor, o termo *moreno* refere-se a uma combinação de coisas, que vão desde o mestiço até uma idéia de todos os brasileiros, ou até o resultado da mistura de todos os brasileiros de cores diferentes, ao passo que o termo *negro* certamente tem uma conotação étnica, que indica a parte mais escura da população brasileira. Assim, existem compositores, como Caetano Veloso, que usam com freqüência os dois termos.

Uma conclusão importante é que a autodefinição da cor define grupos de indivíduos (pretos, pardos, morenos, brancos e assim por

diante) com características sociais e culturais semelhantes. Em outras palavras, embora esteja claro que a fluidez e a variedade dos termos associados à cor continuam a se perpetuar, o termo empregado para indicar a cor do próprio indivíduo ainda se refere também a uma posição social e cultural específica. Chamar a si mesmo de negro, preto, pardo ou escuro não depende unicamente da cor, mas também da idade e, até certo ponto, do nível de instrução. As diferenças entre as gerações contribuem para a criação de "tipos" entre os informantes negros. Generalizando, cada tipo utiliza uma terminologia específica da cor e maneiras próprias de lidar com as relações raciais, a negritude e o racismo. Os dois grupos principais são os que chamam a si mesmos de preto e negro. As pessoas de cor que se descrevem através de uma variedade de outros termos (dentre os quais os mais populares são moreno escuro, escuro, pardo e mulato) formam grupos menos identificáveis, que tendem a se assemelhar mais aos pretos do que aos negros. Uma integração melhor de métodos etnográficos e quantitativos, combinação que ainda não vem sendo seriamente experimentada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), certamente enriqueceria nossa compreensão da mudança, através das gerações e das classes, nas relações raciais e na formação da identidade étnica no Brasil.

Capítulo 2

Da África Ao Afro.

usos e abusos da áfrica na cultura popular e acadêmica brasileira durante o último século

A "África", ou seja, as interpretações das coisas e traços tidos como de origem africana, tem sido axial no processo de mercantilização das culturas negras. Ao longo de todo o intercâmbio transatlântico que levou à criação das culturas negras tradicionais e modernas, a "África" tem sido infindavelmente recriada e desconstruída. "África" tem sido um ícone contestado, do qual usam e abusam as culturas acadêmica e popular, os discursos populares e elitistas sobre a nação e seu povo, e as políticas progressista e conservadora. Na América Latina, aliás, a "África" foi não apenas essencial à formação da cultura negra, da cultura popular e de um novo sistema religioso sincrético, como também foi central para as imagens associadas à nação moderna e, em termos gerais, à modernidade e ao modernismo (Rowe e Schelling, 1991). Assim, as imagens, as evocações e os (ab)usos da "África" resultaram da interação e da luta entre os intelectuais brancos e a liderança negra, a cultura popular e a de elite, o conformismo e o protesto, e as idéias políticas desenvolvidas no Ocidente e sua reinterpretação na América Latina. No Brasil, em outras palavras, a "África" tem sido basicamente um produto do sistema de relações raciais, mais do que uma entidade essencial e imutável. A aceitarmos essa visão, portanto, não surpreende que essas forças sociais tenham resultado na criação de uma África singularmente brasileira, com a qual o conformismo e o protesto se identificaram, criando sua própria "África".

Concentrando-se na cidade de Salvador, na Bahia, e na região que a circunda (o Recôncavo), este capítulo explora essas práticas ao longo do século passado, na cultura acadêmica e no discurso oficial sobre a nação, assim como suas versões populares. Descreve também a pro-

dução do que podemos chamar de “objetos negros”. *Grosso modo*, no Brasil, assim como talvez em toda a América Latina, os discursos elitistas/intelectuais e populares sobre a origem africana da sociedade e da cultura raramente foram comparados. A maioria dos relatos baseia-se exclusivamente nos primeiros. Embora eu tente resumir a evolução histórica desses processos, desde as vésperas da abolição da escravatura, em 1888, até o presente, meu foco incidirá sobre o período iniciado no fim da década de 1970 — na redemocratização do Brasil.

Relações raciais e cultura negra no Brasil pós-Abolição

O Brasil é o país que mais recebeu escravos vindos da África. As estimativas sérias vão de três a seis milhões de africanos deportados para as praias brasileiras (Lovejoy, 2000; Karash, 2000). O tráfico negreiro transatlântico começou cedo (no fim do século XV) e terminou mais tarde (1850) que o de qualquer outro país do Novo Mundo, com exceção de Cuba. As terríveis condições de vida, o baixo custo dos escravos, em determinadas épocas da história, e a relativa proximidade da África foram três razões fundamentais pelas quais a África e o Brasil tiveram um intercâmbio maior que o da outra grande sociedade escravocrata — os Estados Unidos. Em síntese, isso resultou em o Brasil ter a maior concentração de descendentes de africanos fora da África. A origem dos escravos vindos para o Brasil era e continua a ser controvertida. É comum aceitar-se que eles vieram sobretudo do golfo da Guiné e da região em torno do delta do rio Congo (Miller, 1999; Côrtes de Oliveira, 1999; Eltis e.a. 2000). Os escravos eram postos para trabalhar em diversas atividades: nos períodos iniciais, sobretudo nas plantações de cana-de-açúcar e, mais tarde, também nas minas, nas plantações de café e nas fazendas de gado. Naturalmente, alguns escravos trabalhavam no serviço doméstico, enquanto outros ainda executavam uma multiplicidade de atividades, desde a pesca até a venda de alimentos para seus senhores. Alguns conseguiam desenvolver suas

próprias atividades econômicas e ganhar algum dinheiro nas horas vagas, enquanto outros conseguiam reservar parte do dinheiro que eram obrigados a ganhar para seus senhores vendendo alimentos e fazendo outros trabalhos subalternos. Muitas vezes, esse dinheiro era usado para comprar a emancipação (alforria), que, embora difícil de obter, em geral era mais acessível no Brasil do que nos Estados Unidos.

O estado da Bahia sempre desempenhou um papel central na construção da "África" no Brasil. No passado, esse estado e a região que circunda sua capital, Salvador (o Recôncavo), nem que fosse pelo simples tamanho de sua população negra, despertou a atenção de viajantes, que a retrataram em seus relatos como a "Roma Negra" — o maior conglomerado do que era considerado como traços e tradições culturais africanos fora da África. Mais tarde, a partir da virada do século XX, a Bahia assumiu um lugar central na pré-história da etnografia da cultura afro-brasileira, através do trabalho de Nina Rodrigues e Manuel Querino. A partir dos anos trinta, ela assumiu também uma posição axial na formação da moderna antropologia afro-americana (cf. Ramos, 1939; Frazier, 1942; Herskovits, 1943). Inspirados pela busca de "africanismos"[33] no Novo Mundo, ou das "origens" da cultura negra, vários antropólogos e sociólogos (Herskovits, 1941; Pierson, 1942; Verger, 1957 e 1968; Bastide, 1967) consideraram o Brasil, em particular a região costeira do estado da Bahia e a região em volta da cidade de Salvador, como áreas em que a cultura negra manteve traços africanos em maior grau do que noutros lugares. Notadamente, foi em solo baiano que teve início, na década de 1930, o debate entre sociólogos e antropólogos sobre a origem da cultura negra, concentrado em determinar se a cultura negra contemporânea deveria ser interpretada como a sobrevivência da cultura africana ou como uma adaptação criativa às dificuldades e ao racismo. Na verdade, a Bahia foi historicamente central não só para os discursos intelectuais, mas também para os constructos populares da "África" e dos africanismos no Brasil. Deixando de lado a discussão que pretende decidir se a cultura baiana é "puramente africana" (como costumavam argumentar alguns antropólogos, antigamente), ou se, ao contrário, relaciona-se de maneira criativa com a África,

reinventando-a no contexto das relações raciais de hoje, a Bahia é, sem sombra de dúvida, uma grande área de produção da cultura negra no Novo Mundo.

Salvador tem pouca tradição de conflitos étnicos, mas uma longa tradição de reconhecida miscigenação. Em certas épocas, essa combinação criou problemas. A cultura afro-baiana goza de um reconhecimento considerável, até mesmo por parte das instituições oficiais, mas os afro-brasileiros não funcionam como uma comunidade étnica coesa (por exemplo, em termos da formação de blocos eleitorais ou plataformas políticas distintas). Ainda assim, nas três últimas décadas, a cultura afro-baiana tem passado pelo que alguns chamaram de processo de "reafricanização" (Agier, 1990 e 1992; Bacelar, 1989; Sansone, 1993). Este inclui uma exibição ostensiva de símbolos associados a "raízes" africanas em certos aspectos da vida social, particularmente no lazer e nos meios de comunicação de massa.

No Capítulo 1, identifiquei três períodos de relações raciais no Brasil, desde a Abolição, em 1888, até o presente. Ao longo desses três períodos, a estrutura do sistema de relações raciais e a terminologia racial, bem como o tipo de racismo e de etnicidade negra, sofreram modificações. Cada período corresponde a uma estratégia diferente do Estado e de outros agentes, tais como a mídia, em relação aos afro-brasileiros, assim como a diferentes ênfases nos discursos nacional e intelectual sobre a textura racial da nação. É desnecessário dizer que cada um desses três períodos corresponde a um uso diferente da "África". Passarei agora a analisar o papel e os discursos de um conjunto de agentes e órgãos — os intelectuais, o Estado, a liderança negra e a cultura popular negra.

Antes da Abolição, em 1888, as imagens da escravidão — dominadas pela combinação de brutalidade e miscigenação — impressionaram uma longa procissão de viajantes estrangeiros, que escreveram sobre esta sociedade tropical com uma mescla de desdém e fascínio. O comentário desses viajantes concentrou-se na origem africana dos escravos e ex-escravos, bem como no "clima africano" que, a seu ver, era típico dos mercados, dos portos, da música e da dança, dos hábitos

alimentares e de muitos outros aspectos da vida cotidiana. Entretanto, pode-se argumentar que, no Brasil, a presença de pessoas e traços culturais de origem africana só se tornou um "problema" para o Estado e para os estrategistas políticos depois da abolição da escravatura. Durante a escravatura, o status do escravo era mais importante do que sua aparência física — a população de origem africana dividia-se em escravos, escravos alforriados, filhos de escravos nascidos livres e mulatos. Também importante era a divisão entre os nascidos na África e os brasileiros (*crioulos*): aos primeiros costumavam-se dar as tarefas mais pesadas. As coisas mudaram com a abolição da escravatura. Depois dela, o Brasil nunca experimentou a segregação racial jurídica: a aparência física, mais do que a origem africana ou a condição de ex-escravo, começou a determinar o status.

Na definição do que era o africano na sociedade brasileira e na construção de uma população "negra", já não foram os viajantes estrangeiros que produziram as principais observações, mas sim um grupo relativamente novo de ensaístas — autores pré-científicos de ensaios, voltados para a construção da Nova Nação, depois do golpe de Estado que instaurou a república em 1889. Como lidar com a África no Brasil era uma questão fundamental. A modernidade era imperativa e tinha que ser atingida, fosse "embranquecendo" a população através da imigração maciça de brancos europeus, fosse por uma melhoria geral das condições de saúde da população autóctone. O resultado final foi um pouco de cada coisa, nunca tendo sido hegemônica nenhuma dessas duas abordagens.[34] Todavia, a despeito das opiniões deliberadamente diversas sobre o lugar dos descendentes da África na nova nação, tanto o "racismo" científico, que se baseava numa hierarquia racializada do desenvolvimento humano em que a "raça" branca ficava no topo, quanto os sonhos de incorporação da população negra voltavam-se para uma engenharia biológica: a criação de uma nova "raça" brasileira. Os traços africanos tinham que ser eliminados da vida das ruas e do mercado. As cidades brasileiras tinham que parecer "européias", mesmo que a expectativa média de vida fosse freqüentemente pior que a da África. As campanhas de saúde, a exemplo de que se

promoveu contra a febre amarela, eram acompanhadas pela "limpeza" das "regiões insalubres" — amiúde as que estavam associadas a concentrações elevadas de descendentes de africanos. As atividades econômicas informais, também associadas a antigos alforriados africanos, como a venda de alimentos e outros produtos pelos mascates, tiveram que ser banidas dos centros urbanos. A prática do batuque e os rituais associados às religiões sincréticas afro-brasileiras foram reprimidos ou limitados — somente na década de 1940 é que foi suspensa a obrigatoriedade de os terreiros de candomblé se registrarem na polícia.

Por ironia, no entanto, foi precisamente depois que a população nascida na África reduziu-se a uma pequena percentagem da população total, na década seguinte à Abolição, em 1888, que os brasileiros negros começaram a celebrar suas raízes africanas de maneira franca e organizada. A África e os ritos africanos são hoje usados como um ícone poderoso na conquista de status (Butler, 1998). A partir da década de 1880, a coroação de reis e rainhas africanos, que era tradicionalmente um ritual para celebrar um passado suntuoso e a "civilização" africana, realizado em meio à opressão durante a escravatura, tornou-se o cerne dos desfiles de carnaval. Banidos das comemorações oficiais do carnaval por sua "conduta desordeira" — isto é, por tocarem alto os tambores — no Rio e em Salvador, os cidadãos negros se associaram. Essas organizações lobistas foram usadas para negociar um lugar digno junto aos "donos" brancos do carnaval (Fry, Carrara e Martins Costa, 1988). Em Salvador, as duas principais associações carnavalescas que enfatizavam a grandeza da África eram a Embaixada Africana e a Pândegos da África. Para os membros negros dessas organizações, a "África" no carnaval não era a desordem, mas a exibição móvel e ordeira da magia e da grandeza de reinos africanos míticos (Querino, 1955).

Nos anos de 1890 a 1910, um número restrito de líderes espirituais do candomblé começou a estabelecer contato com a própria África. Esses líderes beneficiaram-se do pequeno fluxo contínuo de contatos que sempre uniu a Bahia à África Ocidental durante e, em menor grau, depois do tráfico negreiro. Os núcleos de ex-escravos brasileiros que se estabeleceram nas cidades portuárias do Daomé (atual República do

Benim) e da Nigéria (ver Carneiro da Cunha, 1985; Verger, 1968) reforçaram esse intercâmbio transoceânico. O tabaco e o rum eram trocados por noz-de-cola, imagens sagradas e artefatos. Durante essas duas décadas, o culto aos orixás desenvolveu-se num sistema religioso mais completo e sofisticado. Uma contribuição fundamental para o desenvolvimento desse sistema veio da cultura ioruba (embora outros grupos étnicos ou "nações" da África Ocidental, como os fons, também tenham sido muito importantes). Segundo Mathory (1999), foi justamente em torno da passagem do século que a grandeza do povo ioruba começou a ser internacionalmente celebrada, como um povo orgulhoso e instruído que suportou e continua a suportar a pressão do colonialismo e preservou uma sofisticada religião própria. Essa celebração dos iorubas não tardou a reverberar por todo o mundo afro-latino e, como veremos adiante, aparentemente se transformou na bandeira dos que defendiam o valor da pureza africana nas culturas negras do Novo Mundo.

Os contatos com a África tiveram um aumento significativo a partir dos anos sessenta. Às vésperas da descolonização, o governo brasileiro — inclusive a ditadura militar iniciada em 1964 — começou a desenvolver uma política de presença na África (Teles dos Santos, 2000). Embora o Brasil não fizesse parte do movimento dos Países Não-Alinhados, seu governo insistiu em querer desenvolver um intercâmbio com outras regiões do hemisfério sul e especialmente com a África, nem que fosse como um modo de conquistar maior aceitação internacional como grande nação. Foi nesse contexto que dois institutos de pesquisa receberam apoio do governo, ainda que com certa irregularidade. A primeira dessas organizações foi o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia criado em 1959, que, também através de seu jornal, *Afro-Ásia*, já se tornara uma importante referência institucional e acadêmica na reconstrução da "África" na Bahia e no Brasil. Mais tarde, em 1974, foi fundada uma segunda organização — o Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes, uma instituição particular que também publica uma revista, a *Estudos Afro-Asiáticos*, e tem fomentado o intercâmbio com a África, sobretudo nos campos da pesquisa e formação econômicas e sócio-antropológicas, em especial com as antigas colônias portuguesas.

A redemocratização do Brasil, a partir do início dos anos oitenta, trouxe uma nova onda étnica e preparou o terreno para o surgimento de políticas de identidade numa sociedade que, até esse momento, vivenciara uma poderosa tradição universal. Essa nova "política da identidade" chega a receber apoio dos aparelhos de Estado, mas também celebrada na arte e na cultura popular através de inúmeras reinterpretações do "mito das três raças". Hoje em dia, os agentes desse processo são diferentes. O governo federal, afetado por cortes nos gastos públicos e pelas lembranças negativas de sua política cultural centralizada e marcada pela censura, vem perdendo terreno. Os governos locais, por outro lado, vão adquirindo maior importância, fortalecidos pela descentralização do poder e pela nova legislação. O estado da Bahia incluiu, em sua Constituição de 1988, o ensino obrigatório de história africana no curso secundário e políticas de promoção de uma imagem multiétnica na propaganda dos órgãos governamentais. Essas novas medidas multiculturalistas criaram uma demanda renovada de informações e símbolos africanos, ainda que, muitas vezes, à maneira de um pacote já pronto, composto de fragmentos essencializados de culturas africanas e de uma generalização global sobre a natureza do "povo africano" — por exemplo, o batuque como tal é apresentado como a essência de toda a música africana. Essas deficiências são comuns nas experiências multiculturalistas, mas tornam-se mais agudas num país em que o ensino público entrou em colapso (Sansone, 2003a). Nesse período, os meios de comunicação de massa tornaram-se mais importantes na construção de uma moderna cultura negra. O turismo de massa e as impressões que os turistas deixam e levam consigo substituíram, em grande parte, as impressões mais sofisticadas e elitistas dos viajantes que aqui passavam temporadas. Os cientistas sociais são muito mais numerosos do que eram no segundo período e, nesta fase, começaram a surgir alguns pesquisadores negros. Enquanto isso, no entanto, os cientistas sociais brasileiros e estrangeiros, de modo geral, tornaram-se menos influentes no tocante à política e ao governo baiano do que eram nas décadas de 1940 e 1950.

Também a situação cultural se modificou. Por um lado, hoje decerto é mais fácil e mais compensador "portar-se como negro" e mostrar o interesse que se tem pela "África" do que há trinta anos, nem que seja pelo aumento da aceitação de estilos jovens alternativos (Araújo Pinho, 1994). Fui informado de que, há apenas uma geração, os penteados rastafári seriam considerados quase um sinal de loucura. A mídia — finalmente — também começou a admitir que o Brasil tem uma imensa população negra e mestiça. Em alguns setores da sociedade, depara-se até com uma espécie de nova negrofilia, que cria um novo espaço para certas formas de negritude estetizada. Desta vez, no entanto, a negrofilia não está confinada às vanguardas artísticas e aos intelectuais, como na Paris de antes da Segunda Guerra Mundial (Gendron, 1990), constituindo, antes, a expressão de um anseio popular pelo exótico e pelo sensual que estão associados aos negros, produzidos numa sociedade da periferia do Ocidente que se esforça por ser cada vez mais racional. Por outro lado, esse período assistiu ao surgimento de um novo movimento negro, que vê como sua principal tarefa desarticular a idéia de que o Brasil é uma democracia racial. Para esses ativistas, o Brasil, que vive um sistema racial baseado num continuum de cor, deve ser reinterpretado segundo um divisor claro nos moldes da cor (negros *vs.* brancos). Além disso, a polaridade pureza *versus* manipulação (freqüentemente resumida em "iorubas" e "bantos", com os primeiros representando a "pureza"), na qual me deterei mais adiante, é hoje presumida pela maioria dos ativistas negros, por um grande grupo de intelectuais e — especialmente na Bahia — acadêmicos, e até pela ala progressista da Igreja Católica, todos os quais procuram incorporar a mensagem do orgulho negro, absorvendo em sua liturgia diversos símbolos associados a um grande "passado africano". É nesse terreno mutável que alguns ativistas negros e líderes espirituais do candomblé têm lutado por "reafricanizar" o sistema religioso afro-brasileiro, expurgando qualquer referência ao catolicismo popular, ao kardecismo[35] e à "feitiçaria". A "africanidade autêntica" tem sido crucial nas reivindicações de pureza feitas por um determinado terreiro de candomblé contra os centros que rivalizam com ele, e que são geralmente descritos como

"menos baseados na África". Para alguns terreiros de candomblé, amiúde os mais visitados por intelectuais e antropólogos, as viagens regulares à África e a exibição pública de objetos (mágicos) trazidos de lá tornaram-se uma parte essencial de seu status, no mercado religioso muito competitivo em que eles funcionam (Prandi, 1991; Gonçalves da Silva, 1995; Capone, 1998).

Mas, o que é realmente tido como "africano" no Brasil? Durante os três períodos antes mencionados, a determinação do "africano" era sobretudo calcada em impressões. Os objetos, o léxico e o ritmo musical rotulados de "africanos" baseavam-se mais na observação e na associação superficial do que na determinação do status através de uma pesquisa criteriosa. Esse tipo de pesquisa ainda é raro. "Parecer africano" ou "soar como africano" são, na verdade, o que torna as coisas "africanas". Um grupo de negros muscolosos, trabalhando no mercado central de Salvador, transforma-o num mercado "africano", nas legendas de muitos álbuns de fotografias vendidos aos turistas e a antropólogos itinerantes.[36] A África, portanto, é o continente em que a cultura substancialmente se repete — um grande congelador cultural em que os artistas ficam reduzidos a ser artesãos reprodutores de uma cultura material, e não um lugar em que a inovação esteja presente como noutros (Mudimbe, 1988 e 1990; Adande 2002). Nesse processo, o olhar específico dos estrangeiros decerto contribuiu para a criação de um tipo particular de "África" no Brasil. Consideremos o modo como Melville Herskovits identificou certos traços culturais ou hábitos sociais como contendo graus do que ele chamou de "africanismos", ou, em época mais recente, a predileção pelas coisas iorubanas, na África e na Bahia, observada na fotografia do fotógrafo e etnógrafo francês Pierre Verger, que viveu na Bahia. Essa franca preferência pelos iorubas, identificados como *les vrais nègres* (os verdadeiros negros) em meio a tantas outras culturas africanas possíveis, que toma essa cultura como a mais vibrante de toda a África Ocidental e também do Novo Mundo, permite que ela domine o sistema religioso afro-americano. Esse predomínio, na Bahia e, com um nome diferente, também em Cuba, baseia-se maciçamente nas descrições coloniais do golfo de Benim, a exemplo da

descrição que o famoso coronel Ellis, do exército britânico, fez do eves como a cultura mais adiantada da África Ocidental. Esses relatos, por sua vez, foram influenciados por versões antigas e novas da hipótese camítica, que afirma, baseando-se numa certa interpretação da Bíblia, que as civilizações da África negra deveram-se à influência de povos vindos do Mediterrâneo, do Egito, ou até de Israel (Danders, 1969; Howe, 1998). A sofisticação da cultura material dos iorubas — especialmente sua cerâmica, suas jóias de metal e suas esculturas — foi "explicada", desse modo, como resultante dessas influências camíticas. Em outras palavras, foi sobretudo graças a essa hierarquia colonial racializadora dos africanos e de suas culturas que a superioridade da cultura ioruba foi proclamada no Atlântico. Uma crítica a esse processo racializador e à criação de uma dicotomia entre traços considerados "mais puros", ou de origem "ioruba", em oposição a traços tidos como "impuros", por serem supostamente de origem "banta", foi iniciada por vários autores, como Peter Fry, Beatriz Góes Dantas, Jocélio Teles dos Santos e Sérgio Ferretti, porém precisa ser mais desenvolvida. Obviamente, a preferência pela "pureza" nas culturas (exóticas) tem sido canônica na história da antropologia, e faz-nos lembrar a preferência de Ruth Benedict pelo povo apolíneo de Puebla, em detrimento do povo kwakiutl, muito dionisíaco (Stocking, 1984).

Além de ficar sujeita a forças coloniais e de "forasteiros", a transformação da cultura negra e da própria África em mercadoria, durante cada um desses três períodos, girou sobretudo em torno de um conjunto específico de "objetos negros". É o que tentarei demonstrar agora.

Novas condições da cultura negra

É sabido que, no Novo Mundo, os negros criaram ativamente sua cultura e sua "África". A deportação pelo Atlântico, as sociedades das *plantations*, a emancipação, a liberdade e a adaptação à "modernidade", tudo isso foram contextos em que os negros tiveram que redefinir, muitas vezes num curto espaço de tempo e sob pressão severa, suas

práticas culturais e suas formas de lidar com a própria aparência externa – o corpo e o fenotipo negro. Suas novas culturas, é claro, tinham que ser inteligíveis e significativas para os próprios negros, que, a princípio, freqüentemente eram de origens muito diversas. Por definição, a criação de novas culturas centrou-se na experiência de ser de origem africana no Novo Mundo — processo que foi transnacional, ultrapassando a identidade nacional dos indivíduos.

Nesse processo de criação de uma nova cultura "negra", ativado tanto a partir de dentro quanto de fora, alguns traços e objetos são escolhidos para representar a nova cultura como um todo — para objetivá-la, tornando-a sólida e material (Wade, 1999). Embora os tipos de objetos escolhidos variem de um sistema cultural para outro, é comum eles se relacionarem com o corpo, a moda e a postura, quer como marcas de estigma, quer como sinais de mobilidade e sucesso. Por um processo de inversão de valores — que Appadurai (1986) talvez chamasse de desvio —, os objetos que adquirem sentido na cultura negra passam, muitas vezes, a significar algo totalmente diverso do que significavam no sistema cultural branco dominante. Por exemplo, no Brasil, os alforriados ou os escravos fugidos usavam sapatos para se diferenciar dos escravos descalços. No intuito de se diferenciarem de outros escravos, ou de impressionarem ou humilharem seus senhores, os escravos usavam jóias, ouro e ternos espalhafatosos. Os escravos que trabalhavam como pescadores exibiam seus veleiros, em suas raras horas de lazer, para demonstrar que não respeitavam a proibição de não possuir nada além de canoas.

Na verdade, durante muito tempo, o consumo foi algo de que a maioria dos negros ficou excluída. Isso era ainda mais pronunciado entre os escravos. As proibições referentes ao consumo (ostensivo) eram desumanizantes e constituíam uma marca de exclusão. Não é de admirar que, em épocas recentes, os direitos civis também venham sendo aquinhoados em termos daquilo que o indivíduo pode consumir, permitindo livre acesso aos rituais associados ao consumo ostensivo e ao grau em que esse consumo pode ser exibido em público — por exemplo, dirigindo um automóvel caro. O consumo, portanto, passou a funci-

onar como marcador étnico e como um modo de resistir à opressão e assumir uma aparência negra. Historicamente, o consumo (ostensivo) tem sido um modo poderoso de expressar a própria cidadania e é cada vez mais importante na determinação do status entre os negros do Novo Mundo. Também historicamente, para grandes grupos de negros marcados pela escravidão e por suas conseqüências, o status no mundo do trabalho não tem sido um marcador essencial da identidade. Muitas vezes, o chamado "hedonismo negro", resultante de uma relação conflitiva com o trabalho assalariado, tem sido constitutivo de formas culturais criadas pelos negros e da maneira como os não negros encaram essas formas — com uma mescla variável de desdém e fascínio. Nas últimas décadas, isso se deu especialmente com os negros jovens, sobretudo os que se encontram na classe baixa. Embora, sob muitos aspectos, eles vivenciem uma relação com a produção/consumo muito semelhante à de outros grupos de jovens (de classe baixa), é freqüente os jovens negros acrescentarem uma perspectiva étnica a essa relação e, além disso, eles parecem destacar-se na celebração do consumo — particularmente em suas formas mais glamourosas.

Há uma história de influência recíproca entre o consumo ostensivo e as expressões culturais negras, através da qual o consumo de um certo estilo pode tornar-se parte integrante da negritude. Assim, a despeito de muitos discursos sobre a negritude, que enfatizam a pureza cultural, os "laços ancestrais" e a oposição ao comércio como inerentes à identidade negra, a relação com a "modernidade" e a mercadologização é complexa, além de tão antiga quanto a criação de culturas negras no Novo Mundo. A já mencionada ênfase no consumo contribui para a complexidade dessa relação. Esse processo, é claro, acelerou-se e se intensificou nos últimos tempos. Primeiro, a globalização transforma em mercadoria certos traços da cultura negra; em seguida, ela espalha esses ou outros traços pelo mundo afora. Isso leva a um grau maior de interdependência com certos aspectos da cultura urbana branca e a uma internacionalização maior do banco de símbolos do qual as versões locais da cultura negra podem tirar sua inspiração. É possível que essa interação simbiótica com a "cultura branca" e com o lazer e o prazer

dos brancos seja o fator que assinala a diferença entre as culturas negras e a maioria das outras culturas étnicas do mundo ocidental.

No trecho que se segue, este capítulo consistirá numa tentativa de destacar os elementos que têm sido usados para a transformação das formas tradicionais e modernas da cultura afro-baiana em mercadoria. Ele discorre ainda sobre o processo de troca simbólica e material entre essa versão local da cultura negra e as culturas negras de outras regiões do Atlântico Negro. Versa também sobre a cultura negra jovem no âmbito global — a cultura negra internacional que vem-se desenvolvendo dos dois lados do Atlântico, em particular entre os negros de língua inglesa das Américas e dos países da Diáspora caribenha na Europa (Sansone, 1994). Também são analisadas a qualidade, a direção e a hierarquia desses fluxos entre o centro e a periferia pelo Atlântico Negro. Essas considerações são de natureza exploratória e, em vez de resultarem de um trabalho de campo específico, relacionam-se com diversas questões levantadas por minha pesquisa sobre a globalização e a identidade negra na Bahia e no Rio de Janeiro. Em ambas as cidades, concentrei-me em jovens da classe baixa, mas também prestei atenção ao número crescente de negros da classe média.

Consumo e mercantilização de formas afro-brasileiras tradicionais

É possível identificar duas grandes variantes na história da cultura afro-brasileira, cada qual associada a uma cidade — o Rio de Janeiro e Salvador, na Bahia. As exposições científicas e o discurso popular têm tendido associar a primeira à mistura racial (mestiçagem) e à manipulação cultural, enquanto a segunda é associada à negritude e à pureza cultural.

No Rio de Janeiro, o processo de transformação da cultura negra num fator mercantil girou sobretudo em torno de duas entidades famosas e inter-relacionadas: o samba e o carnaval (Sepúlveda dos Santos, 1999). No período decorrido entre os anos vinte e os anos setenta,

essas duas expressões evoluíram de formas de gueto para pedras angulares da representação espetacular da brasilidade. Isso se deveu a uma interação complexa entre um grupo de intelectuais nacionalistas, cuja missão era representar a cultura "orgânica" negra e mestiça, e um grupo de "intelectuais populares" (amiúde poetas e compositores de sambas), como Pixinguinha e Paulo da Portela (Vianna, 1995; Farias, 1998), reunidos em algumas agremiações que, a partir daí, foram celebradas como a "cozinha" em que se criava a autêntica cultura popular moderna. Através deles, a cultura negra, no Rio de Janeiro, tornou-se equivalente a tocar samba (em particular a percussão), compor sambas e sambas-enredo (executados nos desfiles carnavalescos) e ser passista nos desfiles das escolas de samba, durante o carnaval. Diversos outros elementos poderiam ter sido escolhidos como "típicos" do Rio de Janeiro negro, tais como o jongo ou a versão local do sistema religioso afro-brasileiro, geralmente conhecida por *umbanda*. Entretanto, o jongo conservou-se como uma dança praticada num único bairro de classe baixa, a Serrinha, até que, em data recente, um grupo de ativistas negros resolveu promovê-lo como a forma mais autêntica e indomada da criatividade cultural negra no Rio. A umbanda tem sido comumente vista pelos antropólogos (por exemplo, Bastide, 1967; Ortiz, 1988) como uma forma "poluída" e "embranquecida" de religião negra, uma vez que seu panteão inclui, além de um conjunto de divindades de origem africana, elementos do espiritismo inspirados em Alain Kardec, filósofo esotérico do fim do século XIX, diferentes tipos de magias e alguns elementos do catolicismo popular. A umbanda continua muito popular na classe baixa e na classe média baixa, mas raras vezes é tida como típica da cultura negra. Na verdade, como me disse certa vez um umbandista, "a umbanda é o Brasil, o candomblé é a África". Isso nos ajuda a compreender por que o número de ativistas negros do Rio de Janeiro, relativamente pequeno mas em lento crescimento, preferiu concentrar seus esforços de reflexão em alguns terreiros de candomblé "mais autenticamente africanos", na Baixada Fluminense, criados nas últimas décadas por imigrantes vindos do nordeste do País, ou por antigos pais-de-santo umbandistas convertidos ao candomblé, que às vezes chegam até a

reivindicar uma descendência genealógica direta de um dado terreiro de candomblé da Bahia.

Se alguns elementos selecionados das expressões culturais dos negros do Rio de Janeiro tornaram-se essenciais para a representação pública da brasilidade no País, e mais ainda no exterior, um conjunto de elementos extraídos da cultura afro-baiana tradicional tornou-se fonte obrigatória de inspiração para a criação de culturas negras noutras partes do Brasil. Nessas representações, a Bahia funciona como o oposto do Rio. No Rio de Janeiro, a manipulação, numa multiplicidade de formas, é vista como aquilo que constitui a espinha dorsal da criatividade cultural negra: os desfiles carnavalescos, apesar de extremamente comercializados e hierarquizados, ainda comemoram a mistura (sincretismo), o empréstimo e até a miscelânea cultural como inteligentes e belos, podendo a combinação deles resultar na conquista do primeiro lugar. Nas representações da cultura afro-baiana feitas por pessoas de fora, bem como por integrantes seletos que funcionam como porta-vozes da “comunidade” (o povo de santo dos cinco ou seis mais respeitados e “tradicionais” terreiros de candomblé), o que é tido como inteligente e bonito é a capacidade de identificação com a África e sua exibição em público, e, em linhas mais gerais, a fidelidade às tradições. O sincretismo pode ser um instrumento, desde que seja usado para recriar um passado e um vínculo com a África (Capone, 1999; Teles dos Santos, 1999). Assim, de certo modo, os porta-vozes dos negros, no Rio de Janeiro, voltam os olhos para a Bahia como a principal fonte da pureza africana, enquanto os porta-vozes dos negros da Bahia voltam os olhos para a África como a principal fonte de inspiração e legitimação do papel da Bahia como a Roma Negra das Américas.

No Rio, a cultura negra tem sido reificada e mercantilizada sobretudo em torno do carnaval, enquanto, na Bahia, mais ou menos na mesma época, desde os anos vinte até os anos cinqüenta, a cultura negra foi construída como uma cultura religiosa e mercantilizada sobretudo em torno do universo simbólico do sistema religioso afro-brasileiro e de seus “objetos” africanos. Foi principalmente graças à presença do candomblé e às interpretações da cultura negra, e até da vida social em

geral na Bahia, como girando em torno desse sistema religioso, que a Bahia conquistou sua posição de primazia na "escala de africanismo" de Herskovits[37] nas Américas: ao lado do interior do Suriname e do Haiti, ela seria a região em que, supostamente, os traços africanos mais foram preservados (Herskovits, 1941, p. 27). Essa centralidade do candomblé recebeu um impulso novo e ainda mais importante do Museu Afro-Brasileiro da Bahia, fundado em 1974, o primeiro do gênero no País. Seu acervo consistia e ainda consiste, basicamente, em imagens e estátuas de orixás, acessórios, trajes e instrumentos musicais usados no candomblé. Esses objetos são exibidos ao lado de seus "correspondentes" da África Ocidental, extraídos de cultos "iorubas" selecionados no Daomé e na Nigéria por um pequeno grupo de diplomatas e antropólogos brasileiros, inclusive o fotógrafo e etnógrafo francês Pierre Verger, que se instalou na Bahia em 1942 e tinha sido curador de dois museus que expõem artefatos dos cultos dos orixás e vudus em Uidá, no Daomé. Verger ocupou uma posição formal num célebre terreiro de candomblé e foi uma figura chave no restabelecimento do intercâmbio cultural entre o Brasil e a África Ocidental (Fry, 1985). Antes de Verger, essa Roma Negra já havia fascinado um punhado de antropólogos e sociólogos de renome: Donald Pierson, Ruth Landes, Franklin Frazier e Melville Herskovits. Todos eles, embora por perspectivas diferentes, saíram da Bahia profundamente impressionados com os traços "africanos" do candomblé — e com a "cordialidade" das relações raciais, quando comparadas às dos Estados Unidos.

Entretanto, existem também objetos ou comportamentos menos conhecidos, que passaram a representar a cultura material negra baiana tradicional, ou que têm sido vistos como "típicos" da cultura negra.

As *baianas do acarajé*, ou simplesmente *baianas* (em geral, mulheres de tez muito escura que vendem iguarias afro-baianas típicas na rua), há séculos constituem o ícone mais visível do "africanismo" na vida pública. Viajantes estrangeiros e, posteriormente, antropólogos, assim como fotógrafos e turistas, foram seduzidos por essas mulheres, que portam seu sofisticado e dispendioso *pano da costa* (um tecido de algodão bordado, tido como tão genuinamente africano que já não se pode

encontrá-lo na África moderna) e são famosas por sua relação com o candomblé. As *baianas* mais "autênticas" demonstram sua fidelidade ao candomblé usando os colares coloridos de uma determinada divindade e, em seu tabuleiro, separando algum prato para seu orixá pessoal. Antigamente, essas mulheres eram consideradas socialmente perigosas, intrigantes e maléficas, em virtude de seus poderes de feitiçaria, e eram até motivo de preocupação com a higiene pública. As baianas eram um lembrete visível da força da presença africana na Bahia. A partir dos anos quarenta, tornaram-se personagens centrais nos romances do famoso escritor Jorge Amado e na etnografia hagiográfica de Pierre Verger.

Uma transformação similar do status ocorreu na culinária baiana. Diversos estudiosos do folclore (por exemplo, Hildegarde Viana, 1979) atestaram o fato de que, até a década de 1930, era possível falar de um "racismo culinário": para as classes médias de tez clara, tudo o que se preparava com azeite de dendê era considerado nocivo à saúde, sujo e próprio apenas para negros. Já no começo dos anos quarenta, surgiram vários livros celebrando a cozinha baiana por sua "alteridade", por ser a contribuição africana para a culinária brasileira — que, tal como a "raça" brasileira, é tida como integrando três influências: a branca/portuguesa, a negra e a índia (Camara Cascudo 2000). Hoje em dia, o dendê á aceito por todo o mundo, seja como parte da vida cotidiana entre as classes mais baixas, seja restrito a datas especiais nas classes média e alta.

Uma inversão de valores também ocorreu em relação ao corpo negro. Podemos citar dois exemplos. Nas décadas de 1920 e 1930, a capoeira, mescla de arte marcial e dança acompanhada ao som do berimbau, um instrumento de cordas, e de um grupo de cantores (muitas vezes incluindo um vocabulário que dizem ser banto), tornou-se um "esporte nacional". A condição para essa transição foi a aceitação de um conjunto de normas escritas e morais que pretendiam frisar que a capoeira já não era domínio exclusivo de jovens arruaceiros, nem uma forma de luta ritualizada de rua. As facas e pedras foram proibidas e o contato físico efetivo restringiu-se ao mínimo. A capoeira tornou-se a

arte marcial brasileira. De certo modo, isso faz lembrar a divisão também formalizada, nesses mesmos anos, entre a umbanda e o candomblé; a capoeira foi dividida em duas escolas, com normas, associações e formas distintas de relacionamento com a política. A capoeira *regional* era e ainda é mais acrobática, mais rápida e aparentemente violenta. A *angola* era e ainda é mais reflexiva, acompanhada por músicas que incluem muitas palavras tidas como de origem africana, mais lenta e mais estreitamente associada ao orgulho negro e à consciência das origens africanas da cultura afro-brasileira (Lewiss, 1992). A partir do final da década de 1970, a capoeira angola, que nos anos quarenta mantivera um diálogo com alguns ativistas comunistas, atraiu muitos ativistas negros, intelectuais e turistas ou viajantes à procura do que resta de exótico neste mundo globalizado, ansiosos por cultivar um esporte negro "autêntico". A capoeira regional passou a fazer parte do treinamento do exército e da polícia e é comumente ensinada em ginásios esportivos, junto com outras artes marciais. Curiosamente, a capoeira angola, que tem um número muito menor e mais seleto de seguidores no Brasil, tem maior representação nas escolas fundadas no exterior por uma nova geração de negros brasileiros. Tais escolas podem ser encontradas em diversas partes dos Estados Unidos, bem como na Alemanha, na França e na Holanda (Pondé 2001).

Até os anos quarenta, a *ginga* (um jeito de andar balanceado que era tido como típico dos negros) podia trazer problemas com a polícia, que a associava à conduta imprópria, e o *rebolado* (dança caracterizada pelo gingar dos quadris e pelo balançar das coxas) era considerado impróprio para as moças decentes, além de sinal de baixo status social (ver, entre outros, Landes, 1942). Os dois termos apareceram nas letras da estrela musical Carmen Miranda (uma "morena" nascida em Portugal), que fez fortuna dando-lhes uma nova embalagem, com seus famosos trajes repletos de frutas tropicais, em diversos filmes hollywoodianos da época. Desse momento em diante, ficou claro que a ginga e o rebolado, como tais, não constituíam um obstáculo à mobilidade social, mas talvez fossem uma contribuição brasileira para a cultura moderna — quando adequadamente apresentados e embalados (Correa, 2002). O sucesso re-

cente do afro-pop baiano foi ainda mais longe e usou esse modo supostamente especial e sensual de movimentar o corpo, tido como típico de homens e mulheres da Bahia, como parte integrante da maioria das canções e apresentações baianas no palco. Nos últimos anos, cursos intensivos especiais de dança baiana sensual foram oferecidos a turistas nacionais e estrangeiros, na semana que antecede o carnaval.

Enquanto o expurgo dos traços africanos da cultura brasileira e da "raça brasileira" deram o tom do primeiro período da história das relações raciais modernas na Bahia, o segundo período caracterizou-se pelo processo conjunto de incorporação de certos aspectos da cultura negra na auto-imagem nacional, bem como de sua transformação em mercadoria e sua comercialização. Isso caminhou de mãos dadas com o que se pode ver como quatro tendências distintas e inter-relacionadas. A primeira foi a adoção de um mito de origem da população brasileira como parte do discurso oficial da nação. O "mito das três raças" (índia, africana e portuguesa), que se fundiram para criar uma nova "raça" potencialmente indiferente à cor, já fora celebrado, nas décadas anteriores, na poesia e nas artes plásticas. Tornou-se parte integrante das políticas oficiais da cultura e da liturgia do Estado (Da Matta, 1981). A segunda foi o surgimento de uma organização política negra, a *Frente Negra*, que tentou organizar-se nacionalmente e enfatizou medidas universais em favor dos "brasileiros de cor", assim como o populismo nacionalista ("primeiro os brasileiros natos") e o esvaziamento da diferença cultural entre a população negra e o restante do Brasil. Para esse fim, o passado recente do Brasil tornou-se muito mais importante do que o passado distante na África, um continente que esses ativistas negros freqüentemente descreviam como "primitivo". Por último, houve a desestigmatização da cultura negra na Bahia urbana, a ponto de ela se haver tornado parte integrante da imagem pública do estado da Bahia.

O Estado e os cientistas sociais — ambos mais poderosos do que no primeiro período — contribuíram para estas duas últimas tendências. Esses agentes funcionaram identificando, dentre os traços complexos da cultura afro-brasileira, aqueles que eram "puros" e que, supostamente, expressavam a contribuição mais sofisticada das culturas africa-

nas nobres para a cultura e a nação brasileiras. Em contraste com esses traços "puros", havia os supostamente "menos nobres" e "impuros", que representavam as culturas africanas "menos sofisticadas", ou se haviam corrompido pelo sincretismo excessivo com um conjunto de "forças negativas" da cultura brasileira, tais como a mentalidade do malandro, a feitiçaria dos índios "civilizados", o catolicismo popular e, por último, mas não menos importante, a feitiçaria africana e não africana. Nessa dicotomia das influências africanas, as boas foram associadas às regiões supra-equatoriais da África, enquanto as "ruins" foram associadas com a África ao sul do equador. Os africanos ao norte do equador foram alternadamente definidos como "minas", depois "sudaneses" (termo evidentemente baseado na utilização colonial francesa e inglesa dessa palavra), "nagôs", "jejes" e, por último, "iorubas". Os que vinham do sul do equador foram inicialmente chamados de congoleses, em seguida angolanos e, depois que o termo[38] foi importado para as teorias raciais do Brasil por Sylvio Romero, em 1888 (Romero, 1902), bantus ou bantos. Nos primeiros séculos da escravatura, o termo "Guiné" foi muito popular, mas sua significação geográfica variava expressivamente — podia definir qualquer ponto da costa, desde o Senegal até a Namíbia. Segundo uma longa linhagem de intelectuais, a partir do fim do século XIX (Nina Rodrigues, 1988), os escravos dessa parte "sofisticada" da África compuseram a maciça maioria dos africanos da Bahia e das outras partes do Brasil em que surgiram formas "mais puras" do candomblé, tais como o Maranhão. Nos locais em que o sistema religioso africano foi como que abastardado, esse fenômeno foi atribuído à origem supostamente banta dos africanos. Os bantos eram comumente descritos como rudes e inábeis, quando comparados aos iorubas. Em outras palavras, eram mais propensos a se submeter aos senhores ou a combatê-los com a magia negra. A pesquisa histórica mostra que a visão dos sudaneses como mais civilizados, porém também mais rebeldes, já estava presente na opinião pública e entre os senhores de escravos no fim do século XVIII (Agassiz e Agassiz 1939 [1869]: 118-21; Alencastro 2000: 150-1). A revolta dos malês, em 1835, em Salvador, vista por Nina Rodrigues como uma conspiração liderada por escravos islâmicos (Reis, 2003), certamente contribuiu para essa reputação. De-

pois dessa revolta, muitos escravos da Bahia foram deportados ou vendidos para outras regiões do Brasil: os minas, como era chamada a maioria dos escravos baianos nessa época, criaram comunidades em muitas cidades brasileiras, especialmente no Rio de Janeiro. Segundo a lenda, foi dessas comunidades, que receberam imigrantes da Bahia por mais de um século, que nasceram as raízes do samba (Moura, 1983). Entretanto, foi somente nos anos subseqüentes à Abolição de 1888, depois que viajantes estrangeiros descreveram o orgulho dos iorubas, sua beleza física, suas habilidades técnicas e mágicas e sua educação refinada, nos relatos que escreveram e que, muitas vezes, transformaram-se em campeões de vendagem no Brasil, que esse estereótipo adquiriu popularidade e se tornou parte da auto-imagem da nova nação.

É de se notar que essas interpretações polarizadas da presença africana no Brasil também se alimentaram da polaridade interna que é típica de todas as configurações da cultura negra de que tenho conhecimento, no mundo afro-latino ou afro-católico[39] — a dicotomia entre pureza/resistência e manipulação/adaptação, dois extremos entre os quais, tradicionalmente, os negros construíram suas estratégias de sobrevivência e seus discursos sobre a sobrevivência. Uma polaridade similar também fez parte do processo de formação da identidade étnica da África pré-colonial, colonial e pós-colonial, onde, muitas vezes, a diferença étnica alimentou-se das hierarquias raciais com que os europeus classificavam os africanos (Sanders, 1969).

Essas polaridades, dentro da cultura e da população negras, também receberam apoio intelectual e, portanto, status, não apenas dos intelectuais nacionalistas da virada do século, que lutavam para definir os contornos da raça brasileira, mas também de diversos pesquisadores de peso. As pesquisas modernas sobre a origem africana da cultura afro-brasileira começaram com alguns antropólogos e historiadores de grande envergadura, como Ramos, Freyre, Tannenbaum, Carneiro, Herskovits, Pierson, Elkins, Verger e Bastide (ver Góis Dantas, 1988). Em suas análises, eles costumavam inspirar-se nos relatos, nas pinturas e nas gravuras dos viajantes[40] — viajantes que eram freqüentemente patrocinados ou hospedados por senhores de escravos, que lhes forne-

ciam informações e estereótipos sobre os africanos e seus descendentes — e num número restrito de descrições etnográficas recolhidas mais ou menos na virada do século, em sua maioria por Nina Rodrigues e Manuel Querino. Hoje em dia, sabemos que os viajantes estrangeiros e essa primeira geração de etnógrafos faziam descrições muito calcadas em impressões, tinham, quando muito, uma idéia imprecisa da África, e refletiam tanto as imagens hegemônicasda beleza nos círculos aristocráticos (Belluzzo ed. 1994) como as teorias raciais de sua época (ver, entre outros, Slenes, 1995; Vogt e Fry, 1996; Carvalho Soares, 2000). Sob muitos aspectos, podemos dizer que há um fio de um século de continuidade ligando esses olhares voltados para a África e para os africanos no Brasil e, à guisa de reiteração, que essas imagens, embora fizessem parte dos contextos locais da cultura regional, tinham uma vida bastante internacional.[41]

Curiosamente, nesses primeiros tempos, o enaltecimento dos iorubas e a desvalorização dos bantos era parte integrante de uma ansiosa tentativa de dar ao resto do mundo uma imagem positiva do Brasil negro e, particularmente, da afro-Bahia, amiúde como parte de um projeto mais geral que visava contrapor-se ao racismo dos Estados Unidos, celebrando o legado "africano" das culturas negras do Novo Mundo (Scott, 1991). De fato, como muitas vezes acontece com os textos acadêmicos sobre fenômenos relacionados com a etnicidade e o nacionalismo (ver, entre outros, Handler, 1988), os cientistas sociais e os porta-vozes e a liderança dos grupos étnicos, por meio de agendas diferentes mas convergentes, tendem a fornecer uma imagem semelhante e igualmente simpática do grupo ou comunidade em questão. Assim, o grupo étnico em exame é descrito como mais coeso, homogêneo e integrado do que seria, se a proposta do observador fosse diferente. Além disso, os órgãos locais e federais de governo — com o Ministério da Cultura do Estado Novo em primeiro plano — contribuíram para esse processo de conferir primazia aos iorubas, depreciando ao máximo aquilo que consideravam elementos "impuros" dos brasileiros negros e promovendo os outros aspectos da cultura negra que julgavam "mais puros", dignos e civilizados. Em outras palavras, a inclinação

anti-racista dentro do mundo acadêmico, com a qual todos devemos solidarizar-nos, estava imbuída de contradições.

Que podemos entender por essa comunidade negra e essa cultura afro-baiana tradicionais, afinal?

O termo *comunidade negra*, usado com bastante freqüência nos círculos políticos baianos e nos meios de comunicação de massa, não se refere à totalidade da população negra nem define uma "comunidade negra" tal como a conhecemos nos Estados Unidos, designando, antes, aqueles que freqüentam os cinco terreiros de candomblé mais famosos, "tradicionais" e "puramente africanos"[42] — um grupo de ativistas negros e um grupo de intelectuais negros. A expressão refere-se aos negros que praticam ostensivamente a cultura afro-baiana, em particular em sua forma "mais pura" (isto é, mais africana) — os pais-de-santo e mães-de-santo dos terreiros mais famosos de candomblé, os músicos negros que fazem música de "raízes africanas" (e que não correspondem a todos os músicos negros), as negras que vendem pratos típicos baianos nas ruas (mas só aquelas que usam o tradicional *pano da costa* branco) e os poucos intelectuais e militantes negros que fazem da identidade negra o centro de seu trabalho intelectual ou de sua militância (Teles dos Santos, 1999). A *comunidade negra* representa, portanto, apenas uma pequena parcela da vida social e cultural negra de Salvador. Já na década de 1930, vários integrantes fundamentais dessa comunidade ganharam fama e até aceitação em certos aspectos da vida cultural da elite, servindo como dignitários da cultura afro-baiana.[43] Naqueles anos, dois congressos afro-brasileiros internacionais, realizados em Recife e Salvador, e que reuniram vários dos mais célebres cientistas sociais,[44] também convidaram os pais-de-santo mais famosos e "tradicionais" do candomblé e lhes ofereceram uma tribuna de prestígio.

Cultura afro-baiana é uma expressão que costuma aplicar-se a uma definição estreita da cultura, como centrada em torno da prática e dos símbolos do sistema religioso afro-brasileiro, que se articula na culinária caracterizada pelo uso do azeite de dendê e pela associação mágica de cada ingrediente e cada prato com um santo do panteão do candom-

blé, e na música de percussão, na qual cada batuque invoca um santo específico ou uma parte da liturgia do candomblé. Até os anos setenta, nas ciências sociais, a cultura afro-baiana tradicional era definida como um fenômeno da classe baixa. Os indivíduos de classe média, afirmou Bastide (1967), só podiam participar da cultura afro-baiana desenvolvendo uma personalidade clivada — uma metade branca e uma metade negra (de classe baixa). Os indivíduos que não conseguissem desenvolver essa personalidade cindida tenderiam a cair na esquizofrenia. Para Bastide e muitos outros (entre eles, Ramos, 1939; Carneiro, 1937), a prática da cultura negra não podia ser conciliada com a mobilidade social ascendente e, de modo mais geral, com a modernidade (Hanchard, 1999)[45]. É ainda controvertido se isso aconteceu ou não em algum momento. Atualmente, de qualquer forma, a situação é outra, como veremos mais adiante.

Essas duas definições estreitas da cultura e da comunidade foram adotadas pela mídia popular e pelo estado da Bahia — que as incluiu em sua nova Constituição, em 1988 —, mas não se adaptaram e, na verdade, ainda não se adaptam a diversos subgrupos da população negra, que percebem essa célebre cultura afro-baiana como uma camisa-de-força.

Mais mercantilização?

Os objetos e os traços que caracterizam a cultura negra e o papel da África nesse processo sofreram uma mudança significativa nos últimos vinte anos. Nesse período, o País passou de uma fase de industrialização intensiva e crescimento econômico, nas décadas de 1960 a meados de 1970, para uma longa década de recessão, da qual ainda não se recuperou por completo; transitou da tumultuada democracia dos anos sessenta para uma ditadura militar, e novamente para a democracia, a partir de meados dos anos oitenta — seguida por um rápido desencanto com a política; e passou de uma população rural de 70% dos habitantes em 1940 para mais de 70% de habitantes urbanos

em 2000. O País viveu uma revolução do ensino, que levou a uma "revolução do aumento das expectativas" em todas as camadas sociais, muito embora o crescimento educacional não tenha ficado à altura das exigências mais rigorosas de um mercado de trabalho mais tecnológico. Como direi mais adiante, o País desistiu de sua política de substituição de importações e vem-se abrindo para o comércio exterior. Nos últimos seis anos, pela primeira vez, uma parcela pequena mas crescente da população (aproximadamente 2%) começou a viajar para o exterior, num turismo facilitado pela taxa de câmbio favorável (que agora já não existe) e pelo fato de algumas viagens terem por objetivo trazer "muamba", ou seja, estarem associadas à compra maciça de produtos estrangeiros a serem revendidos no País. Esse processo complexo, que aqui só me é possível resumir, levou a uma ampliação global dos horizontes em que os negros brasileiros situam a construção de suas estratégias de sobrevivência; pela primeira vez, um grupo considerável de negros, em especial os jovens, passou a pensar e sentir em termos internacionais. Além disso, esse processo foi paralelo a uma outra tendência importante: o colapso do sistema de status baseado na posição dos pais no mercado de trabalho. A especialização crescente e uma nova segmentação do mercado de trabalho caminharam de mãos dadas com uma redução da distância simbólica entre as expectativas das diferentes classes sociais, em termos da qualidade de vida, do poder aquisitivo e da qualidade do trabalho. Uma das conseqüências dessa demanda de mobilidade ascendente é que, na consciência das classes mais baixas, um número crescente de empregos passou a ser considerado indesejável ou "sujo". Nos últimos vinte anos, a sociedade brasileira tornou-se menos hierárquica em termos de classe, sexo e cor, especialmente como resultado das mensagens de igualdade e de direitos individuais inseridas no processo de democratização e promovidas pelo aumento da educação média, bem como pelo trabalho da mídia (no Brasil, as telenovelas têm sido um veículo fundamental dessas mensagens; ver Vink, 1989). Por um lado, sobretudo para os jovens negros, parece possível superar fronteiras sociais que antes eram tidas como obstáculos pavorosos. Por outro, na população negra, um grupo de

renda média vem finalmente ganhando visibilidade. Essa classe média sente-se mal com as interpretações tradicionais da negritude como fenômeno da classe baixa e dos negros como pessoas incapazes de consumir símbolos de status, ou que o fariam de um modo canhestro, por "falta de educação" (Figueiredo 2002 e 2003). Como diriam muitos brancos "de posses", os negros já não se contentam com seu lugar inferior. Não é à toa que, no Brasil, uma parcela crescente das queixas referentes à discriminação racial concerne aos negros mais instruídos e à esfera do consumo, amiúde de artigos de luxo ou serviços de alta qualidade (Guimarães, 1997). Tudo isso, é claro, cria novas condições para a cultura negra e sua mercantilização.

Indicarei adiante os novos elementos e objetos através dos quais a moderna cultura negra distingue-se dos não negros e da cultura afro-baiana tradicional. Para a maioria dos negros jovens, as tradições afro-baianas ainda são importantes, porém como fonte de inspiração — mais como escolha do que como imposição.

O cabelo crespo, que sempre foi um objeto pelo qual se pode exibir ou negar a inserção étnica (ver, entre outros, Mercer, 1990; Banks, 2000), é agora manipulado e penteado de modos muito mais numerosos do que no passado recente. Ao lado de artigos nacionais (produtos à base de ervas e instrumentos para alisar o cabelo), toda uma nova gama de produtos importados e, mais recentemente, de produtos estrangeiros fabricados no Brasil possibilitou usar o cabelo, "falar através do cabelo", de muitas outras maneiras que não mantendo-o apenas "arrumadinho" (o que significava sobretudo o cabelo alisado nas mulheres e curto nos homens) ou fugindo da norma (uma das formas pelas quais os vagabundos eram e ainda são estigmatizados, quando não trazem o cabelo bem penteado). Atualmente, mulheres e homens, estes em menor grau, têm uma grande variedade de cortes de cabelo e penteados através dos quais podem "expressar-se", negociar e se posicionar. Entre eles incluem-se o cabelo encaracolado, solto e ondulado nas mulheres, e o corte de cabelo quadrado, as tatuagens no couro cabeludo, os cachos e uma multiplicidade de tipos de tranças nos homens (Figueiredo 2002[a]).

A linguagem corporal também é um campo em que a negritude pode ser francamente exibida ou até encenada, através da criação de numerosas novas formas de saudação em público e através do andar (gingando uma ou outra parte do corpo, para fazer o que se chama de "balanço" na Bahia) e da dança (quanto a esta, haveria uma longa lista de novos estilos: pelo menos um é lançado a cada carnaval). Essa apresentação pública de uma suposta nova sensualidade negra é verbalizada pela adoção de certos termos, alguns novos e outros tradicionais, mas redescobertos. É o caso de palavras como *ginga* (a qualidade de ser astuto e ágil), *suingue* (do termo inglês "swing") e *axé* (termo iorubano que designa a alma e que, na Bahia, é usado para expressar o "estilo de vida" baiano ou o poder espiritual de um terreiro de candomblé). Ao manifestar sua etnicidade, essa nova cultura negra se distingue pela adoção do termo *negro* para definir as pessoas de cor — termo que se vem popularizando cada vez mais na nova geração, especialmente entre as pessoas mais instruídas (Sansone, 1993). Até aqui, essa palavra fora usada principalmente pelos ativistas negros e dentro da Teologia da Libertação, na ala progressista da Igreja Católica.

Outra área em que essa cultura negra em constante evolução tem-se tornado visível é a moda. A aparência afro, que aportou na Bahia no fim dos anos sessenta, através das imagens de James Brown e do grupo The Jackson Five, está agora diversificada em diferentes variantes: as túnicas e turbantes africanos, usados especialmente durante o carnaval e em alguns eventos relacionados com ele; o visual funkeiro dos aficionados da música eletrônica dançante; e a imagem dos ativistas negros, que incorpora diversos atributos afro e "africanos" — como os óculos escuros afro, as roupas floridas e jóias feitas de produtos assim dito naturais tais como palha de coco e osso.

Todos esses objetos negros são exibidos e vivenciados numa série de contextos, alguns dos quais são relativamente novos: as associações carnavalescas afro, seus ensaios públicos nos seis meses que antecedem o carnaval, e os concursos de beleza negra organizados por associações carnavalescas afro e também por estações de televisão e de rádio. São também apresentados de uma nova maneira em

dois importantes campos tradicionais da cultura afro-baiana: a capoeira, que se tornou uma importante atração turística, quando apresentada nas ruas como nas redondezas do Mercado Modelo, e um locus para a redefinição da identidade negra, e a culinária baiana, que agora reivindica suas raízes africanas, quando exibida para as pessoas de fora, sobretudo por um numero selecionado de cozinheiras que já viraram famosas nesta função de embaixadoras (da) culinária baiana. Além disso, a capoeira, a cozinha baiana e, em menor grau, a dimensão afro/africana do carnaval da Bahia e de alguns dos terreiros de candomblé mais “puramente africanos” tornaram-se artigos onipresentes nos folhetos e homepages (por exemplo, www.bahiatursa.br) destinados aos turistas, e até nos passeios turísticos pela cidade.

A afirmação desses objetos negros como típicos da negritude moderna está associada a uma inversão de sua aura original secreta ou proletária, através de um processo de desvinculação da classe e também de uma ênfase renovada no corpo negro. Caberá considerarmos o corpo negro como uma mercadoria? Ele certamente o foi durante a escravatura, quando as pessoas podiam (às vezes, legalmente) ser consideradas mercadorias (Kopytoff, 1986). E isso ainda pode acontecer, se entendermos o corpo num sentido lato que inclua artefatos como penteados, roupas, jóias, maquiagem, acessórios e também a gesticulação e a fala.

A título de resumo, a chamada “nova cultura negra baiana” distingue-se por diversas características fundamentais. Ela é centrada na cor e no uso do corpo negro, e não no universo simbólico do sistema religioso afro-baiano; tem uma ligação muito mais estreita com a cultura juvenil e com a indústria do lazer e da música — uma indústria que, ao lado do turismo, tem tido um enorme crescimento nos últimos trinta anos; tem uma orientação muito mais internacional do que em qualquer outra época; e deposita uma ênfase renovada no consumo. Em outras palavras, a nova geração de jovens baianos negros e mestiços insiste em querer ser negra E moderna. Sua nova etnicidade negra, baseada na estetização da cultura negra e num uso ostensivo do corpo, presta-se a uma atitude inteiramente diferente para com o consumo e, por sua

vez, cria novas condições de mercantilização. Mais do que nunca, os objetos negros acham-se presentes nos fluxos globais.

Importação & exportação na cultura negra

Os objetos negros sempre circularam por longas distâncias e durante extensos períodos de tempo.

Na Bahia, até aproximadamente a Segunda Guerra Mundial, a influência cultural internacional era relativamente pequena e os Estados Unidos eram uma força menor do que hoje. A importação de produtos negros era limitada e ocorria, predominantemente, pelos canais proporcionados pelas redes (neo)coloniais que ligavam a Bahia ao Golfo de Benin e à África de língua portuguesa, e também pela Igreja Católica. No caso da música popular, os estilos norte-americanos tinham menos influência do que os caribenhos e latino-americanos.[46] Quase não se ouvia falar em turismo. Os viajantes e um número limitado de visitantes e cientistas sociais, como Herskovits, Frazier e Verger, proporcionavam um mínimo de ligações internacionais, já que eles próprio criariam a articulavam redes (meta)acadêmicas entre Brasil e Estados Unidos e Brasil e França (e as ex-colônias francesas na África). Na verdade, até a Segunda Guerra Mundial, em todo o Atlântico Negro, a maioria das trocas ocorria mais dentro das áreas de linguagem do que entre elas — as de língua inglesa, francesa, espanhola e portuguesa. No período recente, esse intercâmbio acelerou-se e se diversificou. A importação de hoje concerne sobretudo a objetos negros que se associam, de um ou de outro modo, à "negritude moderna".

No campo da música, o *reggae*, com sua parafernália estilística, é sem dúvida a influência estrangeira mais significativa. Outros tipos de gêneros musicais negros do exterior raramente chegam às paradas de sucesso. A música pop africana moderna fez algumas incursões no mercado musical brasileiro e, na verdade, quase não se encontra à venda, com a exceção ocasional de algumas adaptações estilísticas

adequadamente comercializadas, como o disco *Music for the Saints*, compilado por Paul Simon. Em outras palavras, os sons africanos — fonte importante de inspiração para a maioria dos músicos brasileiros — são mais imaginados do que ouvidos. Os músicos brasileiros só têm acesso à música africana quando viajam ao exterior, onde, em muitos casos, residem e produzem seus discos. (Sobre a música popular no Brasil e sua comercialização, ver Sansone & Teles dos Santos [orgs.], 1998; Perrone & Dunn [orgs.], 2001).

A maioria desses objetos negros modernos e estrangeiros relaciona-se com o campo da moda e dos cuidados com o corpo. Com freqüência, artigos que definem um estilo específico negro (jovem) — roupas, cabelos, acessórios e adereços pessoais, além da postura — são importados, quer como produtos propriamente ditos, quer como modelos a serem imitados com recursos locais. Em Salvador, pelo menos três estilos da juventude negra teriam sido impossíveis sem essa contribuição estrangeira: o visual dos ativistas negros (que se desenvolveu a partir do Black Power [*power* que é pronunciado por eles como *pau*, termo que se refere à madeira, mas também pode designar o pênis] nos anos sessenta e setenta, que passou para a aparência "africana" a partir dos anos oitenta); o funkeiro, quase sempre de classe baixa, e o estilo negro gay inspirados também nas cenas gays das cidades do 1º mundo. A maioria dos produtos de beleza da moda também é importada ou, em escala cada vez maior, produzida no Brasil mediante licenças do exterior ou mais recentemente, simplesmente, ´clonando´ localmente os produtos importado. Assim, é possível escolher entre produtos locais baratos e não étnicos e produtos étnicos globais e dispendiosos. É mais caro ter uma aparência étnica do que assimilada — como usar o cabelo rastafári, em vez de alisado.

Quanto à arte e às roupas africanas, o acesso é hoje menos restrito a intelectuais e pais-de-santo em viagem. O número crescente de estudantes e imigrantes africanos, sobretudo da África lusófona, decerto contribuiu para uma quantidade maior e uma melhor qualidade do intercâmbio de objetos artísticos e de vestuário com a África. Alguns estudantes vendem tecidos e objetos artesanais africanos para custear

seus estudos. Em contrapartida, quando retornam à África, vendem roupa íntima e biquínis brasileiros (que eles dizem ajustar-se melhor ao corpo africano), CDs de música popular brasileira e gravações piratas de telenovelas. Antigamente, a Bahia exportava objetos negros tidos como itens fundamentais da cultura afro-baiana tradicional, como imagens e estátuas de orixás, fotografias de cerimônias religiosas (nem sempre feitas com o consentimento das pessoas retratadas), roupas e adornos do *povo-de-santo* (os seguidores mais atuantes dos terreiros de candomblé) e instrumentos musicais do candomblé, freqüentemente tambores. Também se incluíam nesse estoque tradicional de objetos negros os que se associavam à capoeira, tais como o berimbau, instrumento de cordas e percussão, e fotografias de dançarinos de capoeira, quase sempre vendidas a viajantes, antropólogos e um ou outro turista.

A partir dos anos cinqüenta, passou-se a exportar um grupo do que se poderia chamar de produtos “quase tradicionais”. Esse grupo diz respeito aos ritmos e à percussão. Não é a música criada pelos negros de boa vendagem no Brasil que chega ao mercado internacional, mas sim a que é categorizada pela indústria fonográfica internacional como “brasileira” ou, em termos mais gerais, como *world music*. Essa música “brasileira” é definida como exótica, sensual e “autêntica”. O Festival Internacional de Montreux tem sido, em várias oportunidades, o canal pelo qual as gravadoras levam ao circuito da música internacional os tipos de música baiana que podem ser aceitos ou configurados como “música negra”. A partir da década de 1970, três outros produtos “quase tradicionais” passaram a ser exportados, cada qual incluindo vários objetos negros. Primeiro, os terreiros de candomblé expandiram-se internacionalmente, chegando, sobretudo à região do Rio da Prata, às áreas metropolitanas de Buenos Aires e a Montevidéu (Segato, 1997; Oro, 1994). Segundo, a pintura *naïve* - quadros em tela de tamanho muito diferente, hoje a venda em todas butiques para turista, mas sempre de cores primarias e vivazes que representam alguns dos ícones da baianidade tal como baianas de acarajé, capoeristas, tocadores de tambor e os telhados e casas do bairro do Pelourinho - foi transformada numa forma artística. Nessa evolução do artesão para o artista, criou-

se uma divisão entre os pintores *naïve*. De um lado têm-se os artistas autênticos (que criam obras de arte individualizadas e assinadas) e, de outro, artistas anônimos que produzem “para turistas” (supostamente, reproduzindo sob forma tosca o que é criado pelos artistas). Terceiro, as escolas de capoeira e as companhias de dança folclórica começaram a fazer turnês pelo mundo ocidental (Pondé Vassallo, 2001).

Por último, mas não menos importante, temos os “novos objetos tradicionais”. Essa categoria concerne sobretudo a objetos relacionados com o carnaval baiano, que vem atraindo um número crescente de turistas nacionais e estrangeiros, por sua reputação de criar um evento “mais espontâneo” e menos comercial do que o carnaval do Rio. Esses objetos — roupas, instrumentos musicais, adereços e souvenirs — são vendidos por toda parte. Os melhores, e geralmente mais caros, são os vendidos nas butiques das associações carnavalescas afro — o Olodum, o Ilê Ayê e o Araketu. O Olodum, na verdade, criou uma chamada fábrica do carnaval — uma oficina que corta e tinge tecidos da Bolívia, transformando-os em objetos afro da moda (Nunes, 1997).

Agentes, veículos e circuitos

Os objetos negros modernos chegam ao Brasil por uma variedade de veículos e agentes, que vêm-se modificando, sobretudo nas duas últimas décadas. Há menos formalidade e mais mercado do que uma geração atrás — mais comércio e cacofonia. O turismo — ou melhor, a apresentação de certos aspectos da cultura negra numa nova embalagem para turistas — tornou-se um agente importante. A televisão, é claro, tem uma importância crucial.

Nas duas últimas décadas, os canais da TV aberta transmitiram alguns seriados “negros”, quase todos produzidos nos Estados Unidos, que tiveram boa audiência. O seriado *Raízes*, de Alex Haley, foi não apenas o primeiro, mas também o mais popular. Antes disso, um número limitado dos chamados filmes de exploração dos negros [*blaxploitation*] havia chegado às principais cidades brasileiras (Stam, 1997). Para quem

não tinha acesso a esses filmes, os penteados e a moda negros norte-americanos podiam ser vistos através das imagens das capas de discos de conjuntos negros dos EUA, como The Jackson Five. Na última década, as videolocadoras[47] e, ainda mais recentemente, a TV a cabo[48] tornaram-se veículos chave na disseminação de imagens negras.

No Brasil, salvo um pequeno número de exceções, nunca houve programas de rádio ou televisão especificamente voltados para o setor negro da população. Somente em 1994 é que os negros (jovens) passaram a ter um meio de comunicação próprio. Nesse ano foi lançada uma série de novas revistas específicas para os negros. A mais popular delas é a publicação mensal *Raça Brasil*, que dizem ter alcançado uma tiragem de até 200.000 cópias por edição em seu anos de maior sucesso (1996-2000), o que é uma proeza espantosa pelos padrões brasileiros.[49] Desta forma, atualmente, os negros (jovens) têm uma revista com informações e anúncios especializados sobre produtos "negros", como artigos para o cabelo e penteados, cosméticos, artigos da moda, formas de saudação em público e adereços e tecidos africanos – além de inúmeras reportagens sobre os negros de sucesso.

Há outros fatores novos. Um dos principais é a rede da Pastoral do Negro, da Igreja Católica, que faz lembrar a Teologia da Libertação. Nos últimos anos, a editora católica progressista Vozes tem publicado anualmente um calendário negro, que pode ser visto na maioria das paróquias. Esse calendário exibe imagens de famílias negras — homens, mulheres e crianças de aparência orgulhosa e serena, usando trajes africanos (quase sempre túnicas e turbantes). Ele se assemelha surpreendentemente aos calendários inspirados nos Estados Unidos pelo Kwanza — a celebração afrocêntrica de uma festividade paralela ao Natal (Winbush Riley 1995). Aliás, foram alguns padres brasileiros negros da Pastoral do Negro que tentaram, em 1997, introduzir no Brasil o Kwanza norte-americano, considerando-o a versão africana perfeita do Natal cristão.

A rede formada pelas ONGs contribuiu para a importação e distribuição de várias expressões mercantilizadas da negritude, como a parafernália dos rastafári e certos lemas como "o negro é belo" [*black is beautiful*] e, mais recentemente, "autoridade na ação" [*empowerment*].

Algumas fundações estrangeiras, como Ford, Rockefeller, Interamerican, Novib, MacArthur e Icco, essenciais para muitos projetos sociais, criaram um meio favorável para a circulação de objetos e slogans negros como os aqui mencionados, fazendo da promoção da política da identidade uma prioridade central nesse país sumamente etnofóbico. Os programas dessas fundações, das ONGs internacionais, das ONGs nacionais e das organizações de ativistas negros se entrelaçam. Todos se interessam pela promoção da política da identidade, o que cria um novo espaço para a circulação e a mercantilização de objetos negros.[50]

Um outro veículo consiste na rede dos próprios ativistas negros, quase sempre regional e às vezes nacional, que vai começando a chegar ao exterior graças a três movimentos relativamente novos. Primeiro, temos as redes nacionais e internacionais criadas pelas organizações de religião afro-brasileira e por alguns terreiros de candomblé que formam redes individuais, amiúde concorrendo umas com as outras. Para esse número restrito de terreiros famosos, ter filiais em outras cidades e até no exterior é uma questão de status (Palmié, 2002; Oro, 1994). Segundo, alguns brasileiros negros estão começando a viajar como bolsistas ou, mais freqüentemente, como o que se poderia chamar de "turistas trabalhadores étnicos". Trata-se de pessoas que tentam fazer sucesso no exterior mediante o uso daquilo que vêem como habilidades étnicas — como dançarinos, percussionistas ou capoeiristas, por exemplo. Para eles, viajar ao exterior é também uma forma de adquirir status pela exibição de sua negritude, além de uma maneira de conhecer o mundo. O conhecimento do mundo, segundo eles presumem, lhes permitirá adquirir status na volta para casa, de um modo que faz lembrar os jovens *sapeurs* que migraram da África central para algumas capitais da Europa, procurando capitalizar ao máximo no estar em moda. Terceiro, um número pequeno de norte-americanos negros, que tem crescido rapidamente, vem visitando o Brasil. Sua presença confere status e uma aura de "negritude moderna" a uma série de festejos e comemorações que, em sua maioria, de outro modo seriam vistos como expressões não étnicas da cultura afro-brasileira tradicional e/ou do catolicismo popular. A Festa da Boa Morte, em Cachoeira (Bahia), é um exem-

plo disso. Negros norte-americanos também se fazem presentes — e reconhecíveis — nas multidões do carnaval baiano. Esses turistas, que utilizam os serviços de um pequeno número de agências de turismo brasileiras negras, especializadas em mostrar a turistas negros as facetas da cultura afro-brasileira, exibem estilos de vestuário, gesticulação, discursos e até um modo de pensar que, sem dúvida, seduzem uma parcela dos brasileiros negros. Afinal, eles são negros E modernos, bem vestidos, ricos, saudáveis, tecnológicos, viajados e etnicamente afirmativos. E, para completar, praticam um consumo ostensivo (Pinho 2001).

Um veículo muito menos poderoso do que seria esperável é o circuito da indústria da música. Se, em termos gerais, poucos conjuntos estrangeiros apresentam-se no Brasil, isso é ainda mais verdadeiro no que concerne a bandas e músicos negros! O que se consegue ouvir no Brasil é um pouco de reggae (geralmente, Jimmy Cliff), rap (vez por outra, em algumas casas noturnas elegantes de São Paulo e do Rio, ou no megaevento anual conhecido como *Rock in Rio*) e, em alguns festivais específicos (como no festival de percussão chamado Percpan, na Bahia), uma pequena mostra da música internacional (sobretudo orquestras nacionais de alguns países africanos e, mais recentemente, conjuntos de salsa). No Brasil, como exporei em detalhe no capítulo 4, a comparação entre a música ouvida em discos, que é comprada, a música de produção local e a música produzida no exterior exibe relações muito complexas. *Grosso modo*, as pessoas da classe baixa são muito mais ´locais´ ou até, como elas às vezes dizem, bairristas em suas preferências musicais: ouvem e, sobretudo, compram quase que exclusivamente música brasileira — que pode, é claro, ter uma influência estrangeira, ainda que a maioria das pessoas não a veja desse modo, como mostraram Chriss Dunn e Charles Perrone (Dunn e Perrone, 2001). Nos últimos dois anos, acompanhei todas as listas semanais dos dez maiores sucessos nos três principais jornais do Rio de Janeiro. A lista de *O Dia*, jornal extremamente popular, raramente inclui discos estrangeiros, ao passo que a de *O Globo*, mais conservador e de classe média, apresenta em média um disco estrangeiro em cada dez, enquanto a do *Jornal do Brasil*, mais "refinado", traz em média dois discos estrangeiros

entre os dez mais vendidos. É discutível se essa marginalidade do Brasil, em termos da distribuição da música popular, é resultado ou causa do fato de o mercado fonográfico brasileiro ser surpreendentemente resistente à penetração da música estrangeira — com a exceção parcial da música melódica vinda de outros países latinos. Essa resistência existe a despeito dos esforços das gravadoras multinacionais para promover a música popular estrangeira (isto é, quase sempre norte-americana) no Brasil, através da MTV, de listas de sucessos, anúncios em jornais e revistas e críticas musicais criteriosamente monitoradas nos jornais.[51]

Hierarquias

No intercâmbio de produtos negros pelo Atlântico Negro, tanto existe uma troca quanto uma trabalhosa diferenciação entre objetos "superiores" e "inferiores", que têm que ser situados no contexto de uma hierarquia mais ampla. No Brasil, de modo geral, os produtos importados (slogan largamente usado na propaganda brasileira, e que é o oposto do "compre o norte-americano" nos Estados Unidos), que são mais caros, amiúde de melhor qualidade e vistos como "chiques", têm status superior ao dos produtos nacionais. As mercadorias contrabandeadas do Paraguai, quase todas originárias do Extremo Oriente, ocupam uma posição intermediária. É sobretudo graças ao contrabando, às marcas falsificadas e ao contrabando de mercadorias por meio do Paraguai que uma parte das classes baixas pode arcar com um certo consumo ostensivo (embora alguns produtos básicos também sejam contrabandeados) e consumir um pouco do "mundo estrangeiro". A popularidade e o status elevado dos produtos importados é uma mania que também afeta os símbolos negros. O Brasil importa objetos e artigos culturais negros dotados de uma aura de modernidade — ou melhor, uma reinterpretação negra da modernidade — e exporta objetos e produtos culturais negros com uma aura de tradição, "africanismos" e até produtos tropicais (como os vários shows de mulatas que fazem turnês pelo exterior). Assim, embora o Brasil funcione como um impor-

tante produtor de ritmos e danças rotulados de música internacional, o número relativamente pequeno mas crescente de negros brasileiros de classe média costuma buscar inspiração nos negros norte-americanos.

Embora, de certa maneira, o intercâmbio cultural entre os negros da América Latina e os do hemisfério norte exista como uma troca entre dois grupos que sofrem discriminação, ele ainda contém muitas das características de um intercâmbio desequilibrado entre o norte e o sul. Quais são as possibilidades reais para algum intercâmbio equânime entre o sul e o sul no Atlântico Negro de hoje? Que canais foram oferecidos pela globalização, em termos dessas trocas horizontais? Estas são perguntas que requerem maiores pesquisas. É minha impressão que, até hoje, vistas do Brasil, as forças da globalização desconsideram essas trocas horizontais. Na verdade, muitos dos produtos "meridionais" que chegam à costa brasileira o fazem através de uma triangulação complexa e extensa: começam sua viagem no sul, chegam ao norte e, de lá, muitas vezes depois da elevação de status implícita na passagem pelo norte, tornam a se deslocar para o sul. Por exemplo, os ritmos "africanos" são incorporados no afro-pop baiano através de experimentos com teclados eletrônicos produzidos em Formosa ou na Coréia do Sul e contrabandeados através do Paraguai, que chegam ao País com um certo número de ritmos "africanos" previamente gravados. Outro exemplo são as raras viagens de músicos africanos pelo Brasil, quase exclusivamente os que residem em metrópoles setentrionais — sobretudo Londres e Paris —, como Alpha Blondy (reggae da África Ocidental), Manu Dibango (soul africano de Camarões) e Yussuf Ndhur (afro-pop do Senegal). Basicamente, quase nenhum músico vem ao Brasil diretamente da África, à exceção de alguns conjuntos, quase todos patrocinados por alguns poucos Estados africanos que fazem apresentações de dança e música tradicionais, e de algumas raras tournées de músicos mais inovadores no estilo que são geralmente possibilitadas e financiados por entidades européias como a Academie Française. O desenvolvimento de uma indústria e um mercado de *world music* subverteu apenas uma parte desse intercâmbio desequilibrado. Por um lado, ele oferece uma plataforma subordinada para os "gêneros musicais do

mundo", na qual os "gêneros musicais negros" têm ampla representação e são incluídos na produção da música popular do Primeiro Mundo (Martin, 1996). Por outro lado, em Salvador, graças a uma rede de *world music*, músicos e produtores musicais mantêm um número crescente de contatos diretos com os centros de produção e comercialização da música no Primeiro Mundo e, em menor grau, até com outros locais do Atlântico Negro, especialmente a Jamaica.

Aos poucos, esse estado de coisas desequilibrado vai começando a se modificar, em virtude do aumento generalizado do intercâmbio e das viagens internacionais e, mais especificamente, do surgimento de uma elite cultural baiana mais cosmopolita e que tem começado a viajar e a estabelecer contatos no exterior, embora a maioria dos contatos estabelecidos por ela fique no norte. Essa elite baiana contribui para fazer com que cidades como Salvador funcionem como pontos de ligação nos fluxos culturais que atravessam o Atlântico Negro — como receptoras e transmissoras de mensagens.[52] Por ora, entretanto, em termos dos fluxos globais de símbolos e artigos que compõem a base da moderna cultura negra internacional, Salvador mantém uma posição periférica. Em termos do fluxo e refluxo dos objetos culturais pelos centros de produção e transmissão, Salvador situa-se na ponta receptora, na imensa periferia do Atlântico Negro. Esses centros de produção situam-se no mundo anglófono, em particular em algumas grandes cidades (Nova York, Londres e Los Angeles), embora outras capitais não anglófonas, como Amsterdã e Paris, e países como a Jamaica tenham também assumido uma posição importante (Sansone, 1997).

Em termos da orientação internacional, aspecto que também discutirei no próximo capítulo, percebe-se uma mudança em toda a cultura negra no Brasil: ela passa de uma cultura relativamente local, como costumava ser a tradicional cultura afro-baiana, para uma de orientação internacional. As áreas de que vem a inspiração são variáveis. A África é uma referência para alguns intelectuais e ativistas negros, bem como para um grupo seleto de terreiros de candomblé; os Estados Unidos são a referência dos negros da nova classe média e de um grupo de ativistas que buscam um modelo para a política da identidade

e para as comunidades negras estruturadas; e a Jamaica, muitas vezes verbalizada como "reggae", ou simplesmente como "Bob Marley", é a referência para um grupo crescente de jovens de classe baixa (Savishinsky, 1994; Sansone, 1994 & 1997a). A cultura afro-brasileira tradicional inspirou-se no contexto local — o passado brasileiro e, mais especificamente, o passado baiano — e numa África imaginária ou sentimental; as versões mais novas da cultura afro-brasileira, criada pelos negros jovens, inspiram-se numa variedade maior de fontes, que tanto inclui a cultura afro-brasileira tradicional quanto a cultura internacional da juventude negra. Num grupo crescente de jovens, a África é descoberta pela rota africano-americana — pela identificação com as interpretações e descobertas da África feitas pela comunidade africano-americana, da qual os jovens baianos tomam conhecimento à distância, por exemplo, através de videoclipes ou de grupos de *hip-hop* com nomes e trajes africanos, ou através do contato pessoal com negros norte-americanos que viajam à Bahia (Pinho, 2001). O banco de símbolos sobre o qual se constrói a nova cultura negra é maior e mais variado do que nunca. O problema é que o acesso a esse banco de símbolos é determinado pelo dinheiro. Os novos objetos negros costumam ser caros. Prova disso é que o público leitor da revista *Raça Brasil* concentra-se nas cidades mais abastadas, e não nas regiões em que a maciça maioria da população é negra e mestiça.[53]

Ícones globais, sentidos locais?

Os símbolos negros globais são seletivamente reinterpretados nos contextos nacionais, cada qual impregnado da classe, da idade, do sexo e das situações locais, e aquilo que não pode ser combinado com a situação do próprio indivíduo é descartado. Embora os ícones associados à música e aos estilos jovens tendam a convergir (como aconteceu com a parafernália do reggae e do hip-hop), as preferências musicais e as reinterpretações concretas desses ícones são locais e específicas. Assim, o termo "negro" significa uma idéia política para um ativista

negro, ao passo que, entre a maioria dos jovens negros do Brasil, termos ingleses como "black", "funk" e "brother" adquiriram significados locais muito específicos, que despertam associações locais com o consumo ostensivo, a velocidade, a orientação internacionalista e a modernidade avançada, e não somente com a polarização das relações raciais (Viana, 1988; Midlej e Silva, 1998; Sansone, 1997).

O significado dos objetos negros não é universal e costuma ser contestado com freqüência. Os objetos negros baianos comumente têm um sentido "afro" mais claro no exterior do que no âmbito local: eles como que se tornam étnicos ao viajar. É o que acontece com a capoeira, que pode vir a ser um puro esporte negro nos Estados Unidos. A distribuição de um produto negro "local" no mundo inteiro, através das ondas da globalização, não apenas requer uma mercantilização como implica, muitas vezes, um dessincretismo. A natureza sincrética ou mestiça desses produtos tem que ser expurgada, para que eles percorram circuitos globais. Isso se dá por duas razões. Primeiro, o sincretismo e a lógica mestiça só são inteligíveis em seu contexto particular e não podem ser desterritorializados. Segundo, a fim de viajar para o exterior, os objetos negros têm que ser inteligíveis pelas lentes da cultura negra norte-americana, que é hegemônica na construção da cultura negra global. Por exemplo, o complexo conjunto de valores que cerca a prática da capoeira no Brasil inclui o cultivo da amizade entre os capoeiristas, independentemente de sua cor (não é incomum ver brancos participando e até ensinando capoeira no Brasil), a autodisciplina, a fidelidade ao mestre, a abstenção de comportamentos violentos e linguagem grosseira, a introspecção e um interesse apaixonado pelas raízes africanas da capoeira e da cultura brasileira, em termos mais gerais. Entretanto, as escolas de capoeira vêm florescendo no exterior: tornam-se parte integrante de um novo conjunto cultural de "estilos de vida alternativos" na Europa (ao lado das massagens orientais, da macrobiótica, da astrologia etc.), ao passo que são incorporadas no crescente pano de fundo da negritude nos Estados Unidos (onde a prática da capoeira vem-se tornando uma prática étnica, com pouco ou nenhum espaço para praticantes não negros).

No Atlântico Negro, a extensão do consumo e o modo como ele é usado como marcador étnico da negritude também variam, dependendo de outros fatores: a história da moral sexual de um local específico e sua articulação com as relações raciais (o modo como a masculinidade e a feminilidade foram interpretadas pelos e para os negros e o grau em que isso depende da exibição pública de riqueza); a religião; a estrutura do mercado de trabalho; o quantum de renda disponível para o lazer. Também existem variações locais nesses fatores. No Brasil, em contraste com os Estados Unidos, a relação entre a população negra, o mercado de trabalho e os sindicatos, nas últimas décadas, tem sido problemática, mas bastante intensa (Butler, 1998). Um número relativamente pequeno mas crescente de importantes líderes sindicalistas é negro, sobretudo na Bahia. Ultimamente, a mídia global tem retratado os negros norte-americanos como centrais para o consumo, porém marginais para a produção, ao passo que, no Brasil, com uma participação maior dos negros que dos brancos na mão-de-obra, verifica-se o inverso. Os negros brasileiros são representados como essenciais à produção, mas têm tido, até hoje, um perfil relativamente baixo em termos do consumo — por exemplo, acham-se quase ausentes da propaganda de artigos de luxo.

Uma diferença importante, quando se examina o papel da mão-de-obra negra, é que, no Brasil, a repulsa ao trabalho manual é um fenômeno tão disseminado, que, na opinião de autores como Gilberto Freyre, se tornou uma das características principais da personalidade coletiva da nova raça brasileira — a fusão de todos os brasileiros numa única raça. O consumo ostensivo também é tão difundido nos diversos grupos sociais que, por si só, não distingue os afro-brasileiros de outras pessoas — o equivalente brasileiro do estilo "glamour do gueto" norte-americano não seria visto como específico dos negros. Combinado com a tradição de rejeição ao trabalho braçal com os mores sexuais não puritanos da população em geral (outro dos aspectos fundamentais do "caráter brasileiro", segundo os três críticos mais influentes do período de 1920-1950, Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Hollanda e Gilberto Freyre), isso tem significado que a identidade afro-brasileira não pode-

ria usar o consumo exibicionista, o etos de oposição ao trabalho (manual), a desenvoltura no meio urbano pobre e nas ruas ou a mestria sexual como marcadores étnicos "tipicamente negros". No Brasil, às vezes os negros são considerados melhores dançarinos e amantes mais viris, mas isso se dá em grau muito menor do que nos Estados Unidos. Por exemplo, durante meu trabalho de campo, também ouvi muitas pessoas comentarem que os homens de tez muito escura são melhores pais e que, tradicionalmente, os negros trabalham mais do que os brancos. Assim, quando os afro-brasileiros querem definir sua etnicidade, eles o fazem enfatizando outros aspectos, tais como o pretenso poder de magia, a maior habilidade na percussão e sua posição chave em diversos ritos nacionais, como o carnaval.[54]

Outro ponto de diferença entre o Brasil e os Estados Unidos — e, em geral, o setor anglófono do Atlântico Negro — é a posição relativamente fraca do Brasil na economia mundial, na geografia do poder e, conseqüentemente, nos fluxos globais de símbolos e objetos negros. Nesse aspecto, algumas mudanças importantes vêm ocorrendo no País. A posição do Brasil nos fluxos globais de mercadorias importantes para a criação da cultura jovem (negra), tais como gravações musicais, vestuário, objetos elegantes e cosméticos "étnicos", modificou-se radicalmente nas últimas duas décadas, período que corresponde ao início do processo de democratização. Anteriormente, graças ao mau funcionamento da política de substituição de importações, esses produtos não eram encontrados à venda; hoje em dia, as mercadorias importadas encontram-se efetivamente à venda, mas são exclusivas e caras demais para a maciça maioria dos jovens negros brasileiros (que, ainda assim, fazem enormes esforços para comprá-los, em especial no caso dos cosméticos e de produtos para o cabelo).

Conclusões

No último século, verificaram-se grandes mudanças nos usos da "África" no Brasil. Os aspectos "primitivos" da cultura africana, que antes eram algo a exorcizar, adquiriram status na cultura popular e da

elite. “África” passou a significar cultura e tradição dentro da cultura negra. “Afro” é um termo que representa um estilo de vida, que incorpora elementos da “África” ou da cultura africana na formação da identidade negra e na vida cotidiana — o acréscimo de um toque africano à experiência da modernidade. As preferências intelectuais também mudaram, passando de uma valorização do sincretismo e da mescla das culturas para uma enfatização da pureza na cultura. Cada vez mais, o que se observa é uma diversificação crescente da cultura negra no Brasil, sobretudo em termos das diferenças geracionais e de educação. Os diferentes usos da “África” refletem essa diversificação. A nova etnicidade negra — baseada numa estética cultural negra, no uso ostensivo do corpo negro e na relação íntima com a cultura juvenil, em termos mais gerais, e com a indústria do lazer — presta-se a uma atitude inteiramente diferente para com o que há de “africano” nos objetos negros, comparada à que existia no modo como esses objetos eram tratados pelas gerações anteriores. Essa diferença geracional e educacional, que examinaremos melhor no próximo capítulo, é uma das principais razões pelas quais a globalização tem efeitos diferenciados nos afro-brasileiros e pelas quais estes contribuem de maneiras diversas para a formação de uma cultura negra internacional e global.

Uma segunda conclusão que se pode extrair é que o Atlântico Negro não é apenas uma região sociocultural, mas também um campo de batalha com atores rivais. Durante muito tempo, os vestígios da cultura africana no Brasil e, em particular, na Bahia intrigaram os viajantes, os cientistas sociais, os ativistas negros e os turistas vindos do hemisfério norte. O Brasil negro desempenhou um papel particularmente importante nos Estados Unidos. Costumava ser o lugar em que os ativistas negros norte-americanos e os cientistas sociais negros e brancos buscavam refúgio e inspiração; em épocas mais recentes, transformou-se no país em que eles tendem a buscar uma confirmação do tipo de política da identidade que existe nos Estados Unidos. Na época em que, nos Estados Unidos, era útil ter uma vitrine do casamento inter-racial entre brancos e negros e da “harmonia racial”, o Brasil era o lugar certo para se visitar e celebrar; ao contrário, no mesmo contexto norte-ame-

ricano, quando foi preciso mostrar que as relações raciais tinham que ser guiadas e controladas, caso contrário os negros não se emancipariam — visão que começou a ser dominante a partir do início dos anos setenta —, o Brasil tornou-se a confirmação de que, sem uma política de identidade, não existe justiça racial. É possível argumentar que o Brasil não foi um paraíso racial no passado e não é hoje um inferno racial, mas que situações raciais semelhantes foram percebidas de maneiras diferentes, conforme as visões mutáveis dos Estados Unidos.[55] Um punhado de intelectuais europeus, em particular da França, também se sentiu atraído pelo Brasil negro. A partir dos anos sessenta, começando no auge da descolonização, desenvolveram-se no exterior o interesse pelo Brasil negro e, a partir do Brasil, novos e mais efetivos contatos com a África. Cruciais para o tema deste capítulo são as vozes tradicionais e novas da África, a atitude dos negros norte-americanos e as perspectivas afro-brasileiras tradicionais e novas. Grande parte da troca simbólica e da mercantilização de elementos africanos nessa região ocorreu, na verdade, dentro e não através das diferentes áreas de linguagem e das tradições coloniais e étnicas — sobretudo na compreensão inglesa e, em menor grau, na francesa. A troca simbólica no Atlântico Negro que produz objetos africanos ainda reflete antigas hierarquias coloniais, bem como a nova hierarquia das culturas trazidas pela globalização. A música popular, bem como os produtos para a beleza negra, são exemplos dessa mescla do velho e do novo. Tudo isso faz da “reafricanização” um movimento muito sincrético, apesar de sua reivindicação de pureza. Novas pesquisas, centradas numa biografia criteriosa dos objetos negros no intercâmbio transatlântico, certamente nos ajudariam a compreender melhor esse processo.

Um segundo conjunto de conclusões diz respeito à questão da mercantilização. Muitos intelectuais negros (por exemplo, Franz Fanon, 1952; Ana Rodrigues, 1984) e alguns cientistas sociais negros e brancos (por exemplo, Renato Ortiz, 1988; Cashmore, 1997) enfatizaram que a manipulação e o sincretismo, bem como as tentativas de negociar um lugar para a expressão cultural negra na indústria da cultura, resultaram numa alienação dos negros e na fabricação de expressões

artificiais da negritude, criadas para atender expectativas e desejos dos brancos. Aliando-me à tese defendida por Paul Gilroy em *O Atlântico Negro*, afirmo que as culturas negras sempre foram, de fato, o resultado da manipulação e da mercantilização, e que a moderna cultura negra não pode ser entendida como a expressão contemporânea de uma antiga tradição. Se existe essa tradição antiga, ela mostra que as culturas negras não são estáticas, e que são constantemente construídas e reconstruídas. Caberia dizer que as culturas negras são tão pouco "naturais" e resistentes à mudança quanto as "culturas brancas".

Se a mercantilização e o fluxo são tão antigos quanto a cultura negra, seu funcionamento se modificou conforme as transformações do consumo e a importância crescente dos meios de comunicação de massa na sociedade. A função do olhar dos cientistas sociais para os objetos negros também se modificou ao longo do tempo, uma vez que os escritos das ciências sociais, pelo menos na Bahia, assumiram boa parte do lugar antes ocupado pela literatura de viagem e pelos relatos dos viajantes. Na Bahia, desde a virada do século XX, o olhar desses cientistas e sua intervenção efetiva participaram ativamente da criação da cultura negra e dos objetos negros, especialmente os que sugerem a origem "ioruba" da cultura afro-baiana (Capone, 1999).[56] Entretanto, na vasta maioria dos terreiros de candomblé, a vida religiosa se desenvolve de maneira essencialmente independente dos cientistas sociais e sem maiores contatos com a cultura negra internacional. A situação é muito diferente no que chamei de moderna cultura negra baiana. Entre os informantes jovens e de classe baixa de meu trabalho de campo, a manipulação dos símbolos e dos produtos associados à cultura popular negra internacional requer um tipo de conhecimento diferente do saber local tido como central na cultura tradicional afro-baiana. De muitas maneiras, isso me faz lembrar uma das distinções de Arjun Appadurai (1986, p. 32) entre o conhecimento necessário para lidar com a moda e o requerido para lidar com as leis suntuárias.

Naturalmente, a centralidade crescente do consumo ostensivo na moderna cultura negra baiana cria algumas novas contradições. Por um lado, o consumo transformou-se num instrumento de conquista da

cidadania, e consumir (ostensivamente) faz com que o indivíduo se sinta um cidadão. Por outro lado, sentir-se excluído do consumo pode levar à frustração e a uma percepção muito aguda da privação. Toda vez que a negritude moderna é associada ao consumo ostensivo de um conjunto de produtos, a impossibilidade de cumprir esse ritual pode levar o indivíduo a se sentir racialmente excluído.

A nova transformação da cultura negra em mercadoria também nos apresenta uma outra contradição: ao enfatizar a suposta "naturalidade" dos negros, ela toca numa série de estereótipos (tradicionais) sobre os negros na sociedade ocidental — uma sociedade tecnológica em que as habilidades intelectuais e técnicas conferem muito mais status do que a superioridade física.

Sob muitos aspectos, essa mercantilização da cultura negra funciona em duas direções opostas. Por um lado, ao fazer com que essa cultura pareça "sólida", ela facilita sua utilização política — é mais fácil mostrá-la às pessoas de fora como algo reconhecidamente "diferente"; por outro lado, uma cultura normatizada não pode abarcar toda e qualquer variedade de culturas negras, o que sempre deixa algumas pessoas insatisfeitas com as representações públicas dessas culturas. A mercantilização global expurga algumas variações e diferenças culturais, mas tem também um lado positivo. Ela pode conferir status a produtos negros que até então haviam gozado de pouco reconhecimento em casa: o reconhecimento no exterior pode significar sucesso quando se retorna ao País. Trata-se de um jogo em que os dois parceiros — a produção cultural negra e o processo de mercantilização, que também significa comercialização — saem ganhando, em certos momentos.

Na atual geografia do poder e dentro das regras de mercado e comércio, num contexto ditado por um aumento geral da disponibilidade de bens, a mercantilização das versões locais da cultura negra implica uma ocidentalização, se não uma americanização, porque é nos Estados Unidos e na Europa que se originam os produtos "melhores" e mais "modernos". Todavia, a mercantilização significa que os objetos culturais tornam-se cada vez mais acessíveis no mundo inteiro. Assim, ela implica

uma seleção entre os objetos negros, já que nem todos podem ser globalizados, e confere status e promoção ao que é selecionado.

Do ponto de vista do Brasil, país situado na periferia extensa do Primeiro Mundo, observa-se que a origem de um produto em tal ou qual país ou região determina, em grande parte, seu valor inicial no processo de troca. O consumo cria hierarquias não apenas de classes e grupos de cor, mas também de países — aqueles em que o consumo é possível em sua plenitude e aqueles em que só existem escassez ou produtos de segunda classe. De certo modo, poderíamos falar num caráter colonial das coisas — as mercadorias podem ter uma aura colonizada, quando provém da parte ´fraca´ do Atlântico Negro, ou, ao contrário, uma aura imperial, quando se originam nos centros de industrialização e re-distribuição dos ícones e mercadorias da cultura negra internacional.

Capítulo 3

O Local e o Global

na afro-bahia de hoje

Vimos que a cultura afro-baiana tradicional, apesar de freqüentemente celebrada por suas supostas raízes locais, tem importantes ligações transnacionais. As novas formas que a cultura negra vem assumindo na Bahia urbana tem uma orientação bem mais internacional, nem que seja apenas pelo fato de a região vir ficando cada vez mais exposta à globalização. Na verdade, o ressurgimento étnico (a redescoberta do específico) e o desenvolvimento de um sistema mundial de cultura (a generalização do específico) não precisam ser antitéticos. Considero proveitoso pensar nesses processos recentes como uma "heterogeneização global".

A globalização ocorre através de uma troca desequilibrada de bens, símbolos e produtos culturais. Existem Primeiros Mundos e Terceiros Mundos, pontos intermediários e periferias, e ainda pontas doadoras e receptoras (Wallerstein, 1974). Isso é válido apesar de as posições e as relações de poder nos fluxos globais nem sempre serem fixas e poderem variar de acordo com os tipos de bens produzidos e circulados. Existem, por exemplo, cidades que são centros econômicos, mas são periféricas na disseminação daquela que podemos chamar de cultural popular global(izada), e cidades que são importantes pólos produtores de ícones e mercadorias associadas à tal cultura popular global que porém são relativamente marginais nos fluxos da globalização econômica e financeira (Hannerz, 1993); Appadurai, 1990). Para alguns teóricos, o efeito do processo de globalização, inclusive a distribuição mundial dos meios de comunicação de massa e a mercantilização da cultura popular (Sklair, 1991; Canclini, 1988 e 1993) tem sido positiva. Esses estudiosos identificam um aumento da crioulização e da popularização de

estilos de vida cosmopolitas, processo de que todos nós somos partícipes e espectadores (Hannerz, 1991). Outros são mais apocalípticos em suas visões do futuro (Went, 1996). Para estes, a globalização aniquila as respostas locais e reduz os direitos civis nas regiões avançadas - as regras da aldeia global são ditadas exclusivamente pelo capitalismo. Em contraste, pretendo argumentar que a globalização contém os dois aspectos: mais do que nunca, ela trouxe uma conscientização dos produtos, estilos de vida, símbolos e culturas locais de regiões muito distantes, porém, ao ampliar substancialmente os horizontes em que as pessoas em nível local avaliam suas realizações, a globalização também aumenta o sentimento de relativa privação. Esse sentimento, por sua vez, pode reduzir a capacidade de desenvolver os recursos locais tradicionais e as estratégias de sobrevivência, e fomentar a busca de novas vias de mobilidade social como, por exemplo, a emigração (Sansone, 1992). Pode ainda estimular novas formas de protesto (Walton & Seddon, 1994).

Um bom exemplo da "heterogeneização global" é o aumento das trocas simbólicas em toda a área do que Gilroy chamou de Atlântico negro. Por um lado, essa troca homogeneiza os estilos e a música dos jovens negros que vivem em países diferentes - o reggae e o hip-hop são outros exemplos de um processo que já havia iniciado com o jazz e o blues. O processo, pelo qual se criam esses novos estilos da juventude negra, parcialmente em resposta à falta de status e de oportunidades, parece ser semelhante em diferentes países (Hebdige, 1979; Gilroy, 1987 e 1993). Esse intercâmbio oferece aos negros novas oportunidades de redefinirem a "diferença" negra nas sociedades ocidentais, estetizando a negritude, por exemplo, através de estilos (juvenis) altamente visíveis e da música popular.

As tendências convergentes em culturas locais anteriormente negras e o surgimento de uma cultura negra internacional resultam de uma série complexa de fatores econômicos e culturais. Alguns fatores estruturais determinantes no meio dos negros de ambos os lados do Atlântico têm convergido (cf. Patterson, 1973, p. 237). Embora o tamanho e a posição social das populações negras variem consideravelmen-

te em cada país, e cada qual tenha seu próprio sistema de relações raciais e de história dos negros, estes parecem ter posições similares. Nos Estados Unidos, na América Latina e nos países da Europa Ocidental que tiveram uma diáspora caribenha (França, Grã-Bretanha e Holanda), os negros têm historicamente uma enorme representação entre os que vivem nas margens do mercado de trabalho. Nos últimos dez a vinte anos, a reestruturação da economia mundial, ao tornar cada vez mais flexível o processo de produção, deixou claro que os períodos de recessão e crescimento ocorrem de acordo com "leis" globais, que têm conseqüências similares no mercado de trabalho dos diversos países (Kolko, 1988, p. 305-342). Essa mudança estrutural tendeu a agravar a situação trabalhista dos negros (Wilson, 1987) e a bloquear as vias de mobilidade social que, até dez anos atrás, eram oferecidas a um grande número de negros. Os tipos de empregos no setor público, na educação e na indústria pesada que haviam permitido essa mobilidade foram reduzidos ou perderam parte de sua atração. Paralelamente à globalização da economia, a divisão do trabalho, que se baseia não apenas na classe, mas também na divisão etno-racial e nas características culturais, vem-se tornando cada vez mais transnacional. Ao mesmo tempo, numa multiplicidade de países diferentes, as atividades, os bairros, as características e as atitudes geralmente vistos por brancos e negros como "tipicamente negros" parecem estar-se tornando mais semelhantes. Esses estereótipos internacionais costumam implicar uma associação simbólica da negritude com o lazer e a naturalidade, e são mais ou menos reinterpretados dentro de cada sistema local e específico de relações sociais e cada cultura negra.

A internacionalização da cultura negra é também, evidentemente, produto da ação das próprias pessoas de cor. No capítulo anterior, vimos que importantes canais de comunicação internacional entre negros de diferentes países existem há muito tempo. Eles foram possibilitados pelos vínculos coloniais e pelas conseqüentes línguas, igrejas e esportes comuns, que mantiveram os canais de interação depois da independência. Entretanto, embora os contatos entre negros que falam uma mesma língua tenham sido relativamente intensos, até recente-

mente o intercâmbio cultural entre, de um lado, os negros de língua francesa, espanhola e portuguesa e, de outro, os de língua inglesa, foi relativamente limitado (Spitzer, 1989), à medida que pequenas elites intelectuais e artísticas de diferentes países foram criando suas próprias comunidades na Nova York do Harlem, nos anos vinte, e, em torno da noção de negritude, em Paris, nos anos trinta (Löwenthal, 1972, p. 282; Stovall, 1996). Nas últimas poucas décadas, entretanto, o intercâmbio cultural entre essas populações acelerou-se com uma velocidade notável.

Primeiro, existe o efeito bilateral da indústria fonográfica, da indústria da moda e da televisão. Por um lado, a mídia e a indústria da cultura distribuem pelo mundo inteiro imagens e estereótipos brancos sobre as pessoas negras. Essas imagens, assim como a visão dos negros como pessoas sensuais e naturais, acabam influenciando a auto-imagem e as visões de mundo dos negros e brancos no mundo inteiro. Por outro lado, os meios de comunicação mais velozes, a televisão por um custo mais baixo, o cinema, as vídeolocadoras, a indústria da música e a propaganda levam mais informações e poderosos símbolos coletivos de culturas (negras) distantes para um número maior de negros do que em qualquer época anterior.

Segundo, nos últimos cem anos, com uma aceleração nas últimas décadas, a migração em massa, muitas vezes para as antigas "pátrias" coloniais, levou à formação de grandes comunidades negras em países que, até pouco tempo atrás, tinham apenas uma presença negra mínima. Essas comunidades tendem a agir como pontos de ligação (transmissores e receptores) transnacionais, para uma série de símbolos e mensagens relacionados à negritude.

Terceiro, o fim dos regimes militares na América Latina e no Caribe, juntamente com a abertura da região para a importação e o turismo, assim como o aumento das oportunidades de viagens internacionais, facilitaram novas oportunidades para a produção, a resistência e a formação de redes internacionais da cultura negra. Veículos importantes da internacionalização da cultura negra foram as redes de acadêmicos (particularmente os voltados para os estudos sobre os negros e os programas e intercâmbio estudantil com países africanos), os elaboradores

da política negra, os grupos militantes negros, os agentes culturais negros e os agentes de viagem da consciência negra (que levam um número considerável de negros norte-americanos para visitar lugares históricos da Diáspora negra na África Ocidental e, mais recentemente, na Bahia, Brasil), as organizações não governamentais, as igrejas e as associações de religiões afro-americanas (Palmié, 1994; Ari Oro, 1994).

A posição central dos Estados Unidos no sistema mundial de cultura também contribuiu para a globalização das culturas e identidades negras. Historicamente, os negros norte-americanos encontram-se na ponta fornecedora do intercâmbio simbólico e econômico que leva à internacionalização da cultura negra de língua inglesa (Patterson, 1973, p. 221). Isso é fato, apesar de a África ser freqüentemente celebrada como a principal fonte de inspiração cultural e de os contatos efetivos com os países africanos virem aumentando. Nas últimas duas décadas, a música reggae e o movimento rastafári, da Jamaica, foram também uma fonte importante de inspiração. Além disso, a migração de negros do Caribe, da América Latina e da própria África para os Estados Unidos diversificou a cultura negra norte-americana. Entretanto, muitos dos símbolos, dos artefatos culturais e dos ideais que são centrais para essa cultura vêm dos Estados Unidos (desde a parafernália do nacionalismo negro até produtos de beleza para negros, os modelos usados nos cabeleireiros para negros e o lema “negro é lindo”). Para as pessoas negras fora dos Estados Unidos, a orientação para os míticos “supernegros” norte-americanos torna-se uma forma de elas se diferenciarem dos brancos locais, ao mesmo tempo reivindicando a participação negra na “modernidade” e nos rituais de consumo em massa (Vianna, 1988; Sansone, 1992b). Para muitas subculturas étnicas no mundo inteiro, o uso ostensivo de símbolos comumente associados à cultura norte-americana pode se um modo de adquirir prestígio (Schlesinger, 1987).

Até aqui, a internacionalização da cultura negra tem ocorrido particularmente entre os negros de língua inglesa dos Estados Unidos, do Caribe e da Grã-Bretanha (Gilroy, 1987, p. 153-222). Entretanto, auxiliados pelo desenvolvimento do inglês como língua mundial e pelo crescimento da indústria musical, alguns produtos culturais da cultura negra

de língua inglesa, tais como a música soul, o reggae, a parafernália rastafári e o estilo juvenil do hip-hop, atingiram e influenciaram um grande número de negros, nas últimas duas décadas, não só no Brasil (Bacelar, 1989; Viana, 1988; Sansone, 1994), mas também nas Antilhas francesas (Giraud e Marie, 1987), na República Dominicana (Venicz, 1991) e mesmo na África. O impacto deste processo no Brasil, e sobretudo na Bahia, tem sido particularmente pronunciado.

Uma nova cultura negra baiana: a cultura negra como cultura jovem

Na Bahia de hoje, em termos gerais, os jovens de cor constroem sua negritude principalmente administrando a aparência física — através de tentativas visíveis e às vezes dramáticas de reverter o estigma associado ao corpo negro. O “cabelo pixaim” é transformado num penteado afro e os “lábios grossos” em lábios sensuais e mais naturais. O julgamento pejorativo de muitos baianos de tez (mais) clara, no sentido de que os baianos mais escuros preferem roupas espalhafatosas e não conseguem vestir-se com bom gosto (“os pretos são salientes ou presepeiros”) é subvertido pela criação de uma nova aparência e uma nova moda negras, que se inspiram, em particular, numa reinterpretação da África, da América do Norte negra e da moda juvenil em geral.

Pode-se dizer que a negritude da nova geração vem adotando formas mais explícitas e até mais francas do que as gerações anteriores. As mudanças na identidade e na cultura negras, entre os jovens, são produtos de dois fatores. Existe a crise econômica que frustra as expectativas das pessoas no trabalho e há também um forte desejo de ser alguém, de estar inserido num grupo e de consumir ostensivamente no horário público de lazer. Nem o protesto político de tipo tradicional, como os partidos políticos, os sindicatos e as associações comunitárias, nem as formas tradicionais de cultura negra são vistos por esses jovens como veículos viáveis dessa nova mistura de insatisfação e desejo. As frustrações, por sua vez, aumentam a importância do consumo e do lazer ostensivos, na busca de status, dignidade e respeito.

Talvez o principal fator novo da nova identidade negra esteja em que ela se baseia na cor — na consciência da cor, no orgulho negro e na administração e apresentação originais do corpo negro — e não numa identificação com os aspectos mais tradicionais da cultura negra e numa efetiva participação neles. Esses aspectos tradicionais, dentre os quais o mais importante é o sistema religioso do candomblé e seu complexo conjunto simbólico, constituem o que tem sido convencionalmente chamado, na Bahia, nas últimas décadas, de cultura negra ou cultura afro-baiana, pelo Estado, pelas agências culturais e de turismo, pelos intelectuais negros e por parte do clero.

A diminuição da centralidade do candomblé, na definição do que é ser negro hoje em dia na Bahia, também se relaciona com o processo de secularização entre os jovens em geral. Nas duas áreas de meu estudo na Grande Salvador — Camaçari e a Cidade Baixa — os jovens são menos religiosos do que seus pais e freqüentadores menos assíduos da Igreja Católica, das igrejas protestantes e do candomblé. Quando têm um engajamento intenso com a religião, os jovens se interessam por formas relativamente novas de religiosidade. Em Camaçari, eles têm uma grande representação nas comunidades de base, que são coletividades inspiradas na Teologia da Libertação, dentro da Igreja Católica; na Cidade Baixa, eles participam de um dos diversos centros e igrejas espíritas. Todos os poucos seguidores das religiões orientais, como o budismo, são jovens. Para alguns "negros", principalmente os que se identificam com o movimento negro, a consciência da cor pode levar a uma redescoberta do candomblé, sob um novo prisma ético. Eles usam diacriticamente o candomblé, mais como um símbolo da negritude do que por suas propriedades religiosas ou curativas. Convém enfatizar que a estreita identificação com o candomblé — fazer parte do povo-de-santo — não corresponde, como tal, a uma intensa consciência negra. Em Salvador, 28% dos que dizem gostar muito do candomblé declaram que, no Brasil, não existe discriminação racial, em comparação com 12% dos que se dizem indiferentes ao candomblé e 13% dos que o rejeitam por completo. Em contrapartida, muitas das pessoas que são indiferentes aos sistemas religiosos afro-brasileiros acham que existem problemas raciais efetivos.

Em menor grau, essa defasagem entre a identificação com o que se costuma considerar a cultura negra tradicional e a consciência negra ou identidade negra também pode ser observada entre os participantes assíduos dos blocos afro e dos sambões, assim como entre os fãs da música axé. Essas pessoas não falam com mais veemência contra o racismo, ou a favor da identidade negra, do que outros setores da população. Na verdade, para a maioria, com a exceção parcial dos "negros" mais educados, a "cultura negra" é um momento/espaço em que o indivíduo pode sentir-se à vontade como preto, comunicar-se com não pretos a partir de uma posição sólida, e até tentar seduzir os não pretos com uma negritude brincalhona e sensual, mas não se associa, como tal, com o confronto com os não negros. Como aconteceu com os escravos e os negros libertos da Bahia (Reis e Silva, 1985) e de outras regiões (Genovese, 1974), muitos dos que se vêem como negros ou pretos, no Brasil, consideram a prática de sua cultura — por exemplo, reunir-se com os amigos para tomar cerveja e tocar samba no quintal — sobretudo como um espaço/momento onde negociar espaços e momentos de liberdade com os detentores do poder, bem como para se recuperar, regenerar-se, divertir-se e conseguir a dignidade que é atacada em outros momentos. Meus informantes negros tendiam a ver a prática da cultura negra como uma válvula de escape e não como um detonador, como uma forma de fugir do racismo e não como um meio de combatê-lo em fileiras organizadas.

Isso não quer dizer que a cultura negra tradicional não seja considerada importante pelos negros jovens que se dizem negros, ou que não produza símbolos étnicos passíveis de ser utilizados na formação de uma nova identidade negra. É possível que esses jovens dancem o samba de roda tradicional com menos habilidade e freqüência do que faziam seus pais quando eram moços. Eles podem até preferir outros tipos de dança mais modernos, como o samba-reggae, a versão brasileira do hip-hop ou o funk. Entretanto, eles se inclinam mais a associar o samba de roda com a negritude do que seus pais jamais sonharam fazer.

Uma segunda característica fundamental da nova identidade negra baiana é que ela se relaciona estreitamente com a cultura juvenil e a

indústria do lazer. Ao criar essa identidade, os negros jovens não só questionam a hegemonia dos brancos, como também discutem a cultura de seus pais e aquilo que identificam como o "mundo do passado" — manifestam o desejo de ser negros *e* "modernos". Na verdade, essa etnia, em vez de se impor em lugar de outras identidades sociais inspiradas na idade e na classe, combina o ser preto com o ser jovem e pertencer às classes mais baixas. Trata-se, como a maioria das novas etnicidades no contexto urbano, de uma identidade multifacetada, e não de uma identidade do tipo "ou ... ou" — algo a que Flemming Rogilds (Rogilds, 1993), referindo-se à formação contemporânea da identidade entre jovens de ascendência imigrante na Dinamarca, chamou de "juvenidades" (*youthnicities*).

Através de uma nova identidade negra, os jovens negros tentam redefinir a negritude e reverter o estigma associado à sua cor. Na tentativa de consegui-lo, tornam a negritude mais espetacular, criando novos estilos negros, em particular os que são exibidos nos espaços públicos de lazer. Esses estilos são usados para relacionar a cultura negra com os símbolos da moderna indústria cultural. Através dessa tentativa, a identidade negra transforma-se numa multiplicidade de identidades juvenis, e as novas formas espetaculares assumidas pela cultura negra têm uma estreita relação com a cultura jovem. Por sua associação intrínseca com os símbolos e, vez por outra, com as práticas da indústria cultural e da indústria da moda, essa versão juvenil publicamente exibida da cultura negra transforma-se em algo mais visível e mais acessível para os não negros, pois possibilita uma participação em tempo parcial (nos fins-de-semana, nas saídas noturnas ou durante os muitos festivais baianos).

Outra característica importante dessa nova identidade negra é sua orientação internacional. Mais do que nunca, seus símbolos étnicos não provêm apenas do universo afro-brasileiro, mas também "de fora" — da reinterpretação de símbolos e produtos culturais associados aos negros de outros países (por exemplo, das antigas colônias portuguesas na África), ou com a moderna cultura negra internacional. A nova identidade negra também se inspira na descoberta de alguns aspectos da cul-

tura afro-brasileira, em particular a música de percussão e a capoeira, que foram usadas nas últimas duas décadas por artistas importantes que faziam experiências com a música internacional (por exemplo, Paul Simon), e pelos organizadores de festivais multiculturais na Europa e na América do Norte. Essa descoberta internacional de alguns dos aspectos "autênticos" da cultura afro-brasileira é altamente celebrada por uma parte crescente da mídia brasileira. Por sua vez, aos olhos dos brasileiros comuns, este reconhecimento midiático e pela industria musical confere autoridade àqueles que estão fazendo experiências com as "raízes" da cultura negra.

Em sua forma mais patente, a internacionalização da cultura afro-brasileira pode ser ouvida, naturalmente, na música. Em todo o Brasil, a música funk (Vianna, 1988) e o reggae têm influenciado a juventude negra nos últimos vinte anos. O funk e o reggae foram transformados no samba-reggae e, mais recentemente, nos chamados bailes funk, fenômeno que será detidamente discutido no capítulo 4.

A internacionalização também pode ser observada nas técnicas e estilos para cuidar do cabelo dos negros[57] e em seu vestuário. Outras fontes estrangeiras de inspiração têm sido a parafernália estilística associada à música reggae e ao rastafarismo, a aparência associada ao hip-hop (tais como o "jeito de bebê" — com calças de brim grandes demais que deixam à mostra a roupa de baixo — e o "andar de gorila" — um jeito de andar engraçado, embora aparentemente ameaçador, que pode ser apreciado na maioria dos video-clips dos grupos famosos de hip-hop) e, entre as pessoas mais instruídas, alguns "slogans étnicos" internacionais, sobretudo os originados nos Estados Unidos, tais como "educação multi-étnica", "ação afirmativa" e, de alguma forma, "reparação".

A internacionalização dos aspectos da cultura negra relacionados com o lazer também vem ocorrendo entre os jovens de outros países. No Caribe de língua inglesa, na Diáspora caribenha e africana da Inglaterra, da França e da Holanda, e também na América do Norte, esse processo está mais avançado (Sansone, 1994). A internacionalização da cultura negra baiana depara com alguns obstáculos. A Bahia fica relativamente distante dos centros de produção dos novos símbolos

negros internacionais (o eixo Estados Unidos-Jamaica-Inglaterra) — uma distância que é aumentada pelas línguas, códigos raciais e, no que diz respeito os Estados Unidos e a Inglaterra, pobreza diferentes. Em Salvador, apenas uma pequena minoria dos jovens dispõe de uma parcela de renda, digamos assim, descartável, que constitui o passaporte para o consumo associado à participação ostensiva na cultura juvenil e na cultura negra internacional. Na verdade, vemo-nos diante de um paradoxo. Por um lado, na Bahia, se comparada aos países anglófonos mencionados há pouco, as "raízes africanas" estão bem próximas, por assim dizer. Nos relatos dos viajantes dos séculos XVIII e XIX, era freqüente a referência à Bahia como a Atenas negra ou a Roma negra. No século XX, a "africanidade" da cultura negra baiana tradicional fascinou vários antropólogos estrangeiros de renome (Melville Herskovits, Pierre Verger, Roger Bastide e outros). As raízes africanas da Bahia inspiraram o mais célebre escritor brasileiro contemporâneo, Jorge Amado, a música popular brasileira[58] e diversas telenovelas populares. Nos últimos anos, a "africanidade" baiana tem recebido um impulso adicional de um número pequeno, mas crescente, de negros norte-americanos que, individualmente ou em grupos, visitam diferentes lugares e festas da Bahia como parte de uma busca de "africanismos" na Diáspora negra. Por outro lado, a falta de dinheiro, a barreira da língua (o português é muito menos útil nos contatos globais do que o inglês) e a falta de experiência com a indústria internacional da mídia tornam difícil, para a Bahia, deixar de ser uma das fontes de inspiração da imageria afro-americana — e da música popular brasileira, inclusive o samba (Vianna, 1995) — e passar a ser um dos centros de produção e distribuição de símbolos negros internacionais.

Rumo um sistema mais complexo de relações raciais

Na Bahia, bem como, possivelmente, em todo o Brasil, a nova identidade negra que descrevemos continua a ser bastante moderada e só se evidencia em determinados momentos — os jovens negros não

a invocam o tempo todo. A razão principal de a nova identidade negra baiana ser episódica é que, embora parte de seus símbolos seja extraída da experiência negra nos Estados Unidos, onde as comunidades negras segregadas e confinadas em guetos são freqüentemente representadas como relativamente mais unidas e solidárias, e onde as relações raciais são mais polarizadas, ela funciona sem constituir, de fato, a expressão de uma comunidade negra coesa — uma comunidade imaginária com a qual a maioria das pessoas de cor se identifica, definida com base em bairros e recursos comuns, e com interesses e política supostamente antagônicos aos dos não negros.[59] Em Salvador, esse sentimento intenso de comunhão étnica ou racial não existe nem mesmo nos bairros em que os negros constituem a maioria esmagadora. Nessa cidade, todos os bairros de classe baixa podem ser considerados como uma comunidade negra de fato (em muitas áreas, pelos dados do IBGE, os pretos e pardos correspondem a mais de 95% da população), mas não se vêem dessa maneira: parafraseando o que disse Karl Marx sobre os proletários, eles são negros "em si", mas não "para si". Por exemplo, embora os não brancos de Salvador constituam quase 80% do eleitorado, as tentativas dos candidatos negros de granjear votos exclusivamente em bases étnicas quase sempre fracassaram (C. Oliveira, 1991). Os líderes comunitários (negros) raramente apelam para os sentimentos étnicos; sua retórica baseia-se muito mais na classe ou na localidade. Os bairros em que eles atuam tendem a se ver como comunidades de classe baixa (fraca, pobre, de classe baixa). Dentro dos bairros, há muitas associações comunitárias, quase todas voltadas para os habitantes de uma mesma rua ou de uma parte do bairro, e também redes informais que cuidam de mendigos, deficientes mentais e crianças abandonadas do lugar. Nos raros casos que testemunhei de debate público da questão do racismo, muitas vezes como resultado direto de eu fazer perguntas sobre a "raça", os membros dessas organizações comunitárias sempre enfatizam que seu objetivo é unir todos os habitantes de uma certa região, independentemente da cor. Até hoje, além disso, o racismo na área de Salvador não conduziu a um grande processo de polarização étnica, e ninguém, exceto um pequeno grupo de

militantes negros, fala em termos de maiorias e minorias étnicas (segundo os quais os brancos seriam uma pequena minoria). O fato de a elite econômica ser quase inteiramente branca também não é suficiente para alimentar o surgimento de um sentimento étnico. Claramente, é preciso muito mais do que uma história cultural compartilhada e uma experiência comum de pobreza e, às vezes, até de racismo, para que na população negra emerja uma identidade etno-racial. Abordarei esse ponto mais detidamente no último capítulo.

O caráter episódico ou até fraco da identidade negra, na Bahia, não significa que os temas da cor e do racismo desapareçam da lista das tensões urbanas. De fato, existem indícios de uma possível intensificação da identidade negra e da sensibilidade à discriminação racial nos próximos anos, porque esses sentimentos são mais fortes nos setores mais dinâmicos da população e nos que são mais afetados pela "modernização", como os jovens, as pessoas mais instruídas e as de renda mais alta. Os "pretos" sentem-se relativamente não afetados por essa discriminação, sobretudo porque, em sua vida privada, no trabalho e no lazer, eles convivem com um número menor de não negros. Os negros mais jovens e mais instruídos são muito mais sensíveis à discriminação racial. Por estarem na etapa da vida em que a personalidade se molda, eles são mais curiosos sobre a exploração de estilos de vida e de regiões da cidade que vão além das fronteiras geográficas e simbólicas de sua própria comunidade. Suas redes sociais são mais variadas e multifacetadas.

Comunidade fraca, cultura forte

A nova identidade baiana negra enfatiza alguns dos dilemas das relações raciais brasileiras. Exibe um sentimento fraco de "comunidade negra", ao lado de uma cultura negra forte e rica, que às vezes desfruta de grande reconhecimento oficial, no qual a participação pode não estar associada a uma intensa identificação com a identidade negra. Ela mostra também que a identidade negra só se cristaliza em caráter episódico ou em momentos ritualísticos (especialmente o carnaval, no

candomblé, na capoeira, no tocar e dançar samba, no tocar os tambores ao ritmo da música afro-reggae), que o racismo declarado e sutil coexiste com momentos de cordialidade inter-racial — uma cordialidade que é concreta nos bairros da classe baixa e mais simbólica na classe média — e que, em último lugar, mas não menos importante, a democracia racial é um mito fundador das relações raciais baianas, mito este que é aceito pela grande maioria e reproduzido na vida cotidiana (Sheriff, 1995 e 2001; Segato, 1999).

Todavia, a partir do início dos anos oitenta, as relações raciais baianas entraram numa nova fase, que se caracteriza pela já mencionada combinação de democratização, recessão, internacionalização e influência dos meios de comunicação de massa. Entre os negros (jovens), isso levou a uma nova sensibilidade, em termos do que significa a cidadania e também às expectativas de vida e de consumo mais altas. Em sua maioria, essas sensibilidades e essas expectativas mais altas se frustram. Tal combinação cria novas condições para o surgimento da identidade negra num contexto novo, complexo e até confuso, que abarca elementos opostos.

Por um lado, existe o desenvolvimento de uma nova identidade negra ou, pelo menos, de um tipo de orgulho negro. Há também uma nova busca da pureza na cultura afro-baiana, sobretudo em suas dimensões religiosas, que muitas vezes se expressa pela tentativa de "reafricanizar" os cultos e os ícones através da eliminação de todos os vestígios de "mistura" e sincretismo, em especial com o catolicismo popular (Agier, 1992 e 1995). Por outro lado, há novas formas de hibridização relacionadas com as expressões culturais e religiosas negras, como a música, o carnaval, o vestuário, o cabelo e os símbolos religiosos, e há uma nova admiração pelas pessoas de cor. Existe uma percepção mais aguda do racismo, porém o novo orgulho negro nem sempre é contra os brancos, e há também um aumento contínuo de casamentos mistos (como mostra a comparação entre as cifras dos recenseamentos nacionais de 1980, 1991 e 2000. Ver também Petruccelli 2001). Talvez possamos encarar esse novo purismo e esse novo sincretismo como respostas diferentes dadas pelas mesmas pessoas

às mesmas contradições, e talvez também possamos considerar os produtos da "reafricanização" como constructos sincréticos — de tipo mais sofisticado.

Entre meus informantes, há uma diferença significativa de gerações. Isso se dá tanto em Salvador quanto em Camaçari. Essa diferença, em termos etários, é de especial importância no tocante às atitudes em relação ao trabalho, à religião e à identidade negra. Mais do que a cor, como tal, é a combinação entre cor, classe, nível de instrução e idade, que faz a diferença em termos das opiniões, das preferências e da terminologia ligada à cor. Cada vez mais, a idade e, em segundo lugar, a cor são as lentes pelas quais o indivíduo compreende e reinterpreta sua condição de classe. Por conseguinte, a combinação da idade com a consciência da cor vai produzindo, cada vez mais, o discurso do protesto e da frustração.

A percepção da cor e a terminologia da cor são bem diferentes entre pais e filhos. Estes últimos são mais instruídos, têm mais contato com os brancos e cresceram num país que, comparado ao de uma geração atrás, é muito menos dividido em termos hierárquicos e raciais. Os jovens têm uma tendência muito maior a se definir como "negros" e conseguem verbalizar melhor o que é a discriminação racial. É entre os filhos, no entanto, que se encontra a percentagem mais alta de desemprego e um sentimento mais intenso de insatisfação com o status quo. Para esses filhos, a identidade negra, o fato de serem jovens e a posição fraca no mercado de trabalho aliam-se a expectativas mais elevadas que as de seus pais. Essa mistura pode levar a desdobramentos novos e difíceis de prever.

A identidade negra, muito embora não se traduza na filiação política, como acontece na maioria dos países do hemisfério norte — sobretudo porque as idéias dos "afro-brasileiros" e da "comunidade negra" são vistas de fora e vivenciadas por dentro como culturais e não políticas — decerto tem-se feito cada vez mais presente nas relações raciais baianas, de diversas maneiras, embora ainda não intensamente no campo da política partidária. Primeiro, na esteira da reforma constitucional radical de 1988, o Estado, tanto no nível local quanto no federal, elaborou

medidas referentes à população negra, que vão desde a criação de penas muito pesadas pelo crime de racismo (por complexas razões jurídicas, poucos foram realmente condenados até hoje por esse crime), até um reconhecimento geral da cultura negra, em particular da religião, e a criação de conselhos consultivos compostos de membros de organizações negras. Além disso, na última década, o estado da Bahia legislou a favor das religiões afro-brasileiras, incluiu símbolos associados à cultura negra em suas campanhas de propaganda e introduziu no ensino público uma disciplina chamada Cultura Africana (que, no entanto, por falta de dinheiro e de pessoal, até a publicação deste livro ainda não foi implementada) (Teles dos Santos, 2000). Tendo alguma relação com o Estado, uma certa redescoberta da negritude como uma contribuição positiva para a sociedade brasileira e, em menor grau, para a política, resultou nas atividades de algumas organizações não governamentais, das igrejas (especialmente o setor da Igreja Católica inspirado na Teologia da Libertação) e do pequeno movimento negro organizado — que embora pouco conhecido pela maioria dos brasileiros de cor, mas tem recebido uma certa cobertura nos meios de comunicação de melhor qualidade (cf. Hanchard, 2001).

Segundo, a indústria do lazer também incorporou um grande número de símbolos e sons negros, seja para impulsionar as vendas de certos produtos, seja para atrair um poder aquisitivo negro de crescimento lento, mas potencialmente muito importante. Ao fazê-lo, ela conferiu à cultura negra, em suas expressões tradicionais e mais novas, uma autoridade renovada. Isso se faz notar sobretudo durante o carnaval, quando o trabalho é suspenso e, muito mais do que no passado, o centro da cidade transforma-se num *espaço negro* — um lugar em que os símbolos negros e o ser negro podem significar status.

Terceiro, como já vimos, um número crescente de pessoas de cor, sobretudo jovens, usa politicamente uma forma de identidade negra — ainda que não seja em termos de política partidária e de votação. Essas pessoas criam e usam essa identidade para reverter o estigma, geralmente associado à negritude, mas também para questionar a visão de mundo de seus pais e conquistar seu próprio acesso específico ao con-

sumo e à modernidade. Como em outros países do Atlântico negro, também na Bahia uma nova identidade negra vem-se desenvolvendo dentro da modernidade e da pós-modernidade, e não contra elas (Gilroy, 1993, p. ix).

E nesse contexto mutável que devemos discernir as mudanças na cultura baiana negra e, como dizem muitos na mídia brasileira, a "reafricanização" da Bahia. Essa mudança é realmente complexa: exibe tendências internacionalistas e de globalização, mas continua a chamar a atenção para muitas especificidades da vida brasileira. Convém frisar que vários aspectos das relações raciais brasileiras, em particular a posição dos negros na sociedade, sempre tiveram uma importância que vai além do específico — espelhando a situação dos negros na maioria dos países do Novo Mundo. A exagerada concentração de negros entre os pobres e, especialmente, entre os "pobres indignos" (grupos como os pequenos delinqüentes, os mendigos e as prostitutas, considerados indignos de qualquer medida de bem-estar social em virtude de sua conduta imoral), bem como a prática da auto-exclusão de certos empregos e lugares, percebidos como anti-negros, são espantosamente similares, mesmo se comparados a países com a variante protestante das relações raciais (cf. Hoetink, 1967).

Além disso, a cultura negra baiana vem enfrentando tendências mais e mais globalizantes. Ela se relaciona cada vez mais com o que Paul Gilroy (1993) chama de Atlântico negro. As cinco áreas em que a globalização das relações raciais e da cultura negra baianas mostra-se mais evidente são a terminologia racial (sobretudo o termo "*black*", usado na indústria do lazer, e o termo "brother", pronunciado *brodi* — usado no tratamento dado a homens e mulheres na linguagem de rua), os ideais etno-políticos (*empowerment*/empoderecimento, reparação, ação afirmativa, etc.), as preferências musicais, a "reafricanização" do sistema religioso afro-brasileiro e a administração pública do corpo negro (moda, cabelo e alguns aspectos da mímica). Outro conjunto de idéias e ideais que são profundamente afetados pela globalização, e influenciam indiretamente as relações raciais, são os que se ligam às expectativas de vida dos jovens de classe baixa,

sobretudo no tocante ao consumo ostensivo. Durante a década de noventa os calçados “Nike” ou “Turbulence” tornaram-se um símbolo de status entre os jovens das favelas baianas – mais do que já foi no passado com outros sapatos ou roupa de marca. Os desdobramentos econômicos que levaram a uma crescente geração “sem trabalho” (as cifras da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicilio de 1996, estimam que, em Salvador, quase 20% dos jovens, na faixa etária de 18 a 25 anos, não freqüentam a escola nem trabalham, nem mesmo na economia informal) são essenciais para determinar o contexto em que são interpretados os modernos símbolos de status — no nosso caso, amiúde associados à cultura negra internacional.

Entretanto, algumas características das relações raciais baianas — as mais relacionadas com a variante ibérica das relações raciais, tais como a combinação de um alto índice de miscigenação com um sistema de classificação racial baseado num continuum de cor, ou até com situações locais específicas — parecem não ser afetadas, em sua maioria, pelas forças da globalização. É o que ocorre, por exemplo, com as “regras” básicas das relações raciais, com as quais concorda a grande maioria dos informantes, independentemente da idade e a despeito das já citadas diferenças na maneira como os baianos negros lidam com a cor e o racismo. Essas regras podem ser consideradas “locais”. Os termos raciais são usados com cautela, mas poucos são tidos como tabus. Não é chocante um indivíduo tecer comentários negativos sobre os negros (ou os brancos), mesmo na presença deles, quando um grupo racialmente misto se reúne para tomar cerveja. A proximidade e o antagonismo coexistem no mesmo espaço: negros e não negros de posição social semelhante compartilham de muitos momentos, amiúde com sincera cordialidade, em seus bairros comuns, na rua e no trabalho. Outra abordagem do racismo comum a muitas pessoas de cor, especialmente ao lidarem com pessoas de posição social mais alta, é a tendência a procurar reduzir o racismo, em vez de combatê-lo explicitamente, através da conversa inteligente, da polidez, da aparência atraente e da exibição de símbolos de status. Um terceiro aspecto comum, apesar da preferência por cabelos louros e olhos azuis, é a força dos

discursos sobre a igualdade racial, ou seja, as versões populares do mito da democracia racial assim como as expressões de uma certa solidariedade da classe baixa: "pobre é tudo igual, não enxerga a cor", "a gente não pode dividir nosso bairro pela cor, mas por gente que presta e gente que não presta", "todo baiano tem pelo menos uma gota de sangue negro, de modo que não se sabe quem é completamente branco". As brigas locais dificilmente se expressam em termos raciais, como se os vizinhos intuíssem que as preferências raciais têm que ser mantidas dentro de casa, sem escalar para algo público na rua.[60] Nas áreas analisadas, é característica das relações raciais a cordialidade que rege as relações sociais entre pobres e ricos. A cordialidade representa uma alternativa estratégica à polarização racial e ao uso político coletivo da identidade negra, ao mesmo tempo que é instrumental para a articulação das tentativas individuais de superar o racismo.

Outro aspecto dos hábitos raciais que não parece ser dramaticamente afetado pela modernização e, mais recentemente, pela globalização, é a atitude geral positiva, nas classes mais baixas, para com a mistura em oposição à pureza, não só com respeito à raça, mas também à música, ao carnaval e à beleza. O sucesso do tipo físico, da música ou dos trajes de uma escola de samba é determinado pela capacidade de combinar, aos olhos do espectador, diferentes elementos e origens. A fidelidade à tradição, por mais que seja relativa ao contexto, não é o parâmetro fundamental nessa avaliação. Nos últimos séculos, inúmeros intelectuais consideraram essa aceitação e essa exaltação do hibridismo e do sincretismo como específicas da sociedade brasileira (ver, por exemplo, Freyre, 1946; Buarque de Holanda, 1973; Damatta, 1987). Assim, o exemplo baiano mostra que uma nova utilização dos símbolos negros não precisa ser automaticamente associada a um aumento da polarização étnica em moldes norte-americanos ou do noroeste europeu. Negros jovens da Bahia demonstram, entre outras coisas, que os símbolos étnicos podem hoje ser usados com mais facilidade do que no passado, não só para assinalar uma diferença, mas também para se divertir em grupo ou para impulsionar a participação simbólica de um grupo específico em alguns setores da vida urbana

moderna. Para esse grupo, a diferenciação pelo uso da etnia poder ser uma maneira de participar de uma sociedade que, em certas áreas, confere capital simbólico à extravagância e à criatividade estilística (cf. Featherstone, 1991, p. 65-82; Harvey, 1993, p. 77-82).

A terminologia da cor descrita no capítulo 1, bem como sua articulação nos discursos raciais nos bairros de classe baixa em que concentrei minha atenção, correspondem a um sistema de relações raciais que se baseia numa complexa divisão racial-cultural do mercado de trabalho e do espaço urbano. Existem empregos e lugares que "pertencem" a diferentes tipos raciais e a diferentes tipos de negros (instruídos e sem instrução, muito pobres e de classe média, assertivos em termos étnicos e "cocos" — pretos por fora e brancos por dentro) (Sansone, 1992a). Essa nova divisão em linhas raciais e de classe, que se moldou nas duas últimas décadas, vem substituindo o racismo explícito e até brutal que distinguiu as relações raciais na Bahia até o passado recente (Azevedo, 1955). Nas duas últimas décadas, as divisões raciais e culturais tornaram-se mais sutis. Funcionam, sobretudo, através de novas visões essencializantes da diferença pautada pela cor, que associam a cada fenótipo certas características psicológicas e culturais peculiares. Muitas vezes, na propaganda das redes nacionais e regionais de televisão, nas letras das canções populares e também nas conversas cotidianas sobre namoro e beleza, os pretos são associados à africanidade e ao vigor físico (nos folhetos e homepages para turistas, eles são retratados em associação com coqueiros, matas, o mar e as praias, mas não com iates e saguões de hotel), os mulatos e morenos são associados à brasilidade, ao humor e à sensualidade (a maioria dos concursos de beleza carnavalescos traz a vitória das morenas ou as exibe entre as pretas e as brancas, sugerindo que a brasilidade ideal está no meio) e os brancos são associados ao consumo de luxo (por exemplo, carros vistosos, apartamentos caros e alta moda), com a alta tecnologia e com o poder político (muitos candidatos eleitorais de tez escura ainda tendem a embranquecer suas fotos nos cartazes e folhetos). Essas idéias abarcam tanto a cultura intelectualizada quanto

a popular, e funcionam de fora para dentro, pela ação dos não negros, mas também de dentro para fora, pela ação das próprias pessoas de cor. A maioria dos porta-vozes da comunidade negra (que abrange apenas alguns setores organizados e relativamente pequenos do total da população negra) enfatiza a diferença "natural" dos pretos: eles têm a alma mais poderosa e dançam melhor. Tais diferenças "intrínsecas", e não apenas diferenças em termos de socialização, da educação e das oportunidades de trabalho, segundo afirmam esses porta-vozes, justificam uma liderança política e uma organização negras separadas. Como se pode ver, cada grupo contribui de maneiras diferentes para essas idéias essencializadas de raça.

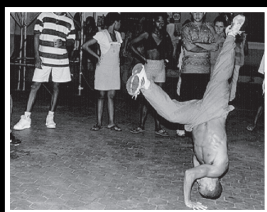
No cerne dessas concepções raciais, encontra-se a idéia de que os negros se relacionam com a natureza de um modo específico, que é mais autêntico, sensual, corporal e até lúdico. O pressuposto é que os negros ainda têm a seu dispor aquilo que os brancos deixaram de ter: a proximidade da natureza e a intensidade dos sentimentos (quer se relacionem com o erotismo, o sofrimento, a amizade ou o ódio). Essa idéia, tão antiga quanto a história dos contatos entre negros e brancos no Brasil e noutros lugares, sobreviveu mas foi modificada pela inserção dos negros na sociedade e, mais especificamente, no mercado de trabalho. A reencarnação moderna dessa concepção de um tipo mais natural de pessoas tornou-se um discurso importante da sociedade (pós) moderna, que se sente demasiadamente distante da natureza, por ter levado longe demais o problema de disciplinar o corpo, interferindo na sexualidade, na procriação e na morte (ver Strathern, 1995). Assim, mais do que nunca, a sociedade brasileira parece precisar de uma categoria de *homo ludens* e/ou de "homens emotivos". A reinvenção dos "negros" como um tipo sócio-psicológico diferente vem preencher esse vazio e, enquanto isso, oferece novas oportunidades de estetização do corpo negro e da negritude no campo do lazer.

Os negrófobos, tanto os de estilo intelectualizado ("os negros têm uma personalidade que não condiz com as leis da técnica e com a modernidade") quanto do tipo vulgar ("isso é coisa de preto")

contribuem, é claro, para a construção desse discurso racista e desse pensamento essencialista. Talvez a principal diferença em relação ao passado esteja em que, hoje em dia, os que podemos definir como negrófilos[61] também contribuem para essa construção e, em linhas mais gerais, para a criação de culturas negras locais e nem tão locais. Existe um número crescente de negrófilos intelectualizados (antropólogos, artistas, intelectuais, estrangeiros seduzidos pela "aura de magia" da Bahia) e de negrófilos mais vulgares. Estes últimos variam desde os turistas brancos em busca de emoções tropicais fortes, que assistem e, às vezes, participam de manifestações culturais ou religiosas afro-brasileiras, até os praticantes do turismo sexual.

Essa negrofilia dos brancos alimenta-se da auto-imagem de uma parte da população negra para a qual os negros têm mais *raça* (no sentido de sabor, força e garra), mais *ginga* (como capacidade natural de se movimentar sensualmente mas de modo enganador), mais *axé* (como força espiritual) e mais *suíngue* (na dança). Esses negros usam a idéia de baianidade (que incorpora uma personalidade ao mesmo tempo lúdica, moderna e natural) para se definir, vendo-a em oposição à sua antítese, que seria o clima de São Paulo, tal como retratado nas histórias exageradas de emigrantes — frio, cinzento, acelerado demais e pouco hospitaleiro. A mídia e as agências de propaganda disseminam essas imagens, que são cada vez menos negrófobas e cada vez mais positivas. Se, na maioria das revistas brasileiras, a propaganda ainda é muito elitista e exibe poucos rostos negros, as imagens de pessoas de cor ou de símbolos associados à ascendência africana multiplicaram-se nos cartazes de propaganda de Salvador nos últimos cinco anos. Por exemplo, muitas campanhas de saúde voltadas para a prevenção têm um "estilo afro", alguns ônibus foram pintados com cores "africanas" (e uma nova empresa de ônibus chama-se *Axé*) e imagens de homens negros, tocando instrumentos de percussão com o torso nu, tornaram-se onipresentes na propaganda de serviços ou produtos, desde a cerveja até o Banco do Estado da Bahia e as grandes cadeias de lojas.

Atualmente, é nesse contexto que se redefine o lugar da cor na divisão do trabalho e no espaço urbano.

As mudanças na cultura baiana negra e na “reafricanização” da Bahia são realmente complexas: exibem tendências internacionais e internacionalizantes, mas continuam a nos chamar a atenção para muitas das especificidades da vida brasileira.

Capítulo 4

O "Funk" Glocal na Bahia e no Rio de Janeiro.

interpretaçõs locais da globalização negra

> No bairro de Caminho de Areia, há um grupo de jovens que aprecia a música moderna e diz gostar de funk, que eles também chamam de música "tecno" ou música dançante. Não há muitos — talvez apenas cinco, sendo quatro rapazes e uma moça, dentre cerca de duzentos jovens —, mas eles são conhecidos e respeitados: nunca se metem em encrencas, são trabalhadores ou freqüentam assiduamente a escola, gostam de dançar em grupo ao som de sua música tecno moderna e, todos os domingos, por volta das 4 horas da tarde, podem ser vistos saindo de sua rua, todos arrumados, para pegar o ônibus que os levará ao salão Black Bahia. Alzira, a única moça do grupo, disse-me que gosta de se reunir com outros jovens "modernos" e que, basicamente, é muito divertido dançar num grupo grande. Ela prefere isso a dançar com um par. Também gosta do samba tradicional mas, para dançar, prefere a "música internacional" de tipo mais recente — música computadorizada, produzida com muita tecnologia. Não faz mal que não consiga entender as letras, já que não fala inglês, porque ela gosta de cantar as músicas a seu jeito, sonhando acordada. Todos os domingos, procura aprender uma palavra em inglês nas letras que escuta. Atualmente, como me informou com orgulho, já conhece umas cinqüenta. (De minhas anotações de campo, novembro de 1993.)

Vimos há pouco como as novas formas de produção cultural negra mesclam identidades baseadas na etnicidade com identidades baseadas na diferença entre gerações, e como, em muitas oportunidades, elas se relacionam intimamente com outro fator fundamental: os estilos e a economia da música popular. Ao analisar um importante fenômeno dos vastos arredores da cultura juvenil global — a popularidade maciça dos bailes funk populares no Rio de Janeiro e em Salvador —, senti-me curioso sobre o modo como certas idéias aceitas sobre os mecanismos

da globalização pareciam não se coadunar com esse cenário. É preciso fornecer exemplos concretos do que entendemos por globalização e "glocalização". Este capítulo versa sobre um desses exemplos.[62]

Em primeiro lugar, discordo da postura de que a difusão e a homogeneização das formas culturais entre os jovens são processos que se desenvolvem sistematicamente e de acordo com os mesmos princípios, nos diferentes países. Esse seria o caso da distribuição e do crescimento mundiais do reggae, do funk e do hip-hop, bem como dos estilos associados a esses tipos de música. Essa tese aparece na imprensa escrita, de tempos em tempos — por exemplo, nas queixas convencionais das cartas dos leitores, nas semanas que antecedem o carnaval, sobre a quantidade de "influências modernas" que vêm penetrando na música carnavalesca — e podem ser ouvidas com bastante freqüência entre os músicos brasileiros, especialmente os relacionados com o que se chama de samba tradicional, que tendem a retratar o mundo da música popular como uma luta constante entre as raízes e a modernidade, amiúde decantada como o "tormento" do samba.[63] Nessas queixas, além disso, a modernidade costuma ser associada com a influência estrangeira, enquanto as raízes o são com a produção cultural local e localizada. Segundo essa visão, os estilos associados a tipos de música como o reggae e o hip-hop estão-se difundindo pelo mundo, do centro para as periferias, homogeneizando e até pasteurizando as expressões e estilos musicais da juventude num único registro, fortemente inspirado no das capitais anglo-saxônicas — categoria que incorpora Nova York, Los Angeles, Miami, Londres e Kingston. Não pretendo dizer, entretanto, que os fenômenos ligados à cultura juvenil e à música popular, nessa categoria de cidades, não exerçam influência no processo de composição e consumo musicais entre os jovens das cidades brasileiras. A importância dos retratos fornecidos não apenas pela mídia, mas também por cientistas sociais que estudam os jovens e sua música no mundo de língua inglesa (para uma visão geral, ver Campbell *et al.*, 1982; Brake, 1985, p. 1-28), vai muito além das fronteiras geográficas desses países. Esses retratos são distribuídos internacionalmente, tanto pela mídia quanto pelas redes acadêmicas, e contribuem para reforçar

a impressão de que existe uma única cultura juvenil global e para criar um repertório global — que Jan Niederveen Pieterse chama de memória global (Niederveen Pieterse, 1995) — com a qual têm que se haver todos os novos estilos ou subculturas juvenis, seja no centro, seja na periferia.

No Brasil, a mídia e a maioria dos cientistas sociais que se concentram na cultura juvenil e no surgimento de estilos jovens têm prestado enorme atenção ao aparecimento, nas grandes cidades brasileiras, de estilos juvenis "iguais aos do Primeiro Mundo" — muitas vezes interpretados como um sinal claro de que os jovens do mundo inteiro querem e fazem as mesmas coisas. Assim, nos últimos trinta anos, houve inúmeras matérias jornalísticas sobre as "tribos urbanas"[64] de jovens — muitas vezes, um pequeno grupo de garotos, quase todos da classe média, que se reúnem em alguma discoteca também de classe média, na qual reproduzem a aparência e a postura de algum estilo recente que aprenderam em programas do canal brasileiro da MTV, ou em histórias contadas por algum amigo que tenha voltado de uma viagem a Miami ou Londres. Há muito menos interesse pelas formas através das quais os jovens "locais", partindo de um sistema diferente de oportunidades, reinterpretam os símbolos associados aos estilos juvenis globais, como os dos rastafáris e punks. Imagino que o mesmo aconteça em muitos outros países do Terceiro Mundo, que estão na periferia da cultura juvenil global. No entanto, creio ser possível ter uma visão da internacionalização da cultura juvenil que não seja excessivamente centrada nas sociedades anglo-saxônicas, nem baseada numa espécie de evolucionismo linear da produção cultural entre os jovens do mundo inteiro — minha perspectiva se opõe à idéia de que a única alternativa acessível à periferia é a manipulação de símbolos e produtos importados das cidades que funcionam como "fornecedoras" de objetos culturais.

Também me incomoda a tendência a relacionar cada grupo, estilo e subcultura juvenis com a utilização de um único tipo de música. Essa tese tem sido divulgada, em particular, pela mídia e por alguns filmes bastante espalhafatosos sobre gangues e estilos juvenis, nas décadas de 1980 e 1990 (*The Warriors, The Wanderers, Boyz in the Hood, Do*

The Right Thing, etc.), mas também se faz presente nos relatos científicos de cientistas sociais sobre os estilos juvenis, tanto na Europa[65] quanto no Brasil (Wendel Abramo, 2000). Segundo essa tendência, um tipo específico de música é usado, basicamente, como marcador de uma diferença estilística — uma diferença amiúde retratada como relativamente estável e aceita por participantes e não participantes dos grupos (Stokes, 1995). *Grosso modo*, tal tendência consiste em ligar um determinado gênero musical a um grupo, uma forma de identidade social, um tipo de comportamento e, muitas vezes, um tipo de identidade étnica. No contexto urbano moderno, esse tipo de associação faz lembrar a abordagem tradicional de muitos etnomusicólogos a propósito das sociedades menos desenvolvidas: eles tentavam isolar uma forma musical e associá-la a um grupo circunscrito. Isso resultava numa descrição da identidade étnica e das preferências musicais do grupo em questão como sendo mais estáticas do que efetivamente eram (Seeger, 1994, p. 5).[66] De acordo com essa visão, as formas musicais são formas "puras", capazes de resistir à passagem do tempo e às gerações. Além disso, sugere-se que, através da comunicação com outras formas musicais de outros grupos, uma forma musical observada pode produzir fusões e permutações. Em outras palavras, a criação musical não é vista, em si mesma, como um processo de fusão, citação e reflexão. Na etnomusicologia tradicional e no estudo da música dos negros da diáspora em particular, essa idéia de uma música distinta, para grupos étnicos e etnias distintos, teve verdadeiros defensores, como John e Alan Lomax. A obra desses autores dedicou-se a mostrar a singularidade das formas afro-americanas (Lomax, 1970).[67]

Um exame comparativo do consumo da música funk pode proporcionar novas perspectivas sobre a relação entre as forças de globalização e a etnicidade, e sobre certas generalizações acerca da cultura juvenil na sociologia e na antropologia. Essas generalizações baseiam-se na situação dos países industrializados mais avançados e se aplicam apenas em parte a cidades do Terceiro Mundo, como Salvador e o Rio de Janeiro. Creio que a acolhida e a transformação desses fenômenos sociais e musicais, nessas duas cidades, exibem uma situação mais

complexa do que se costuma sugerir no estudo da globalização. A despeito de um certo grau de globalização, ou de semelhanças transculturais nos campos da cultura juvenil, do consumo da música popular e da criação de etnicidades negras jovens, persiste uma série de aspectos tenazmente locais, que são determinados por contextos estruturais, histórias culturais e tradições musicais diferentes. Por exemplo, existem certas tradições quanto à relação entre a música e a dança, a percussão e os ritmos, ou o carnaval e as letras musicais (todo ano tem que haver novas melodias e letras, que passam a representar não apenas o carnaval, mas aquele ano em si, de tal modo que a passagem do tempo fica associada à lembrança de uma letra específica, em geral a vencedora do carnaval do ano em questão). Claramente, os jovens também gostam dessas tradições, além de se interessarem pela cultura juvenil global. Em outras palavras, a suposta hegemonia mundial da cultura juvenil produzida nos Estados Unidos e no Reino Unido não é irrestrita, nem tampouco é sempre fácil exportar internacionalmente os gêneros musicais criados nos países anglo-saxões.

No Brasil urbano, o termo "funk" começou a ser usado no início dos anos setenta, para se referir à música popular negra contemporânea vinda dos Estados Unidos (por exemplo, James Brown, The Jackson Five, Wilson Picket, Kool and the Gang, Isaac Hayes). Nessa época, o termo era associado à música soul. O soul havia chegado antes. O primeiro disco "brasileiro" de música soul de que tenho conhecimento trazia o título inglês *What is soul?* (Que é soul?). Produzido em 1967 pela Companhia Brasileira de Discos, ele apresentava uma compilação de diversos cantores (Aretha Franklin, Percy Sledge, Joe Tex, The Capitols, Wilson Picket, Sam & Dave etc.). Surpreendentemente, a capa do disco exibia, de um lado, uma foto de jovens (brancos) dançando (que poderia ter sido tirada de qualquer disco dos Beatles daquela época) e uma longa descrição de "o que é o soul":

> Dia a dia surge uma novidade no mundo da música em todos os cantos do mundo. E cada inovação ganha sempre um nome pequenino, mas com a intenção de definir algo muito grande e eleva-

> do. Assim é o " soul", a última inovação surgida no mundo da música e que consegue uma aceitação das maiores, principalmente pelo público jovem que, como sempre, é o primeiro a aceitar, adotar e beber o que vem com característica de novidade. As letras contém mensagens de muito sentimento e ternura, embora o ritmo seja alegre e bem dentro da linha do que o jovem prefere e exige. ... É o que se dança e se canta em todas as boates ianques, em todas as "caves" de Paris e do resto da Europa. E como o vento é que traz ligeiro as novidades musicais, num instante ele se fez presente no Brasil, onde aos poucos começa a infiltrar-se....

Durante os anos setenta, os termos "soul" e "funk" foram indiscriminadamente usados, sem significar exatamente os mesmos estilos musicais que representavam nos Estados Unidos. Assim, no fim dessa década, os DJs do Rio de Janeiro continuavam a falar em música soul, enquanto, nos Estados Unidos, esse estilo já era chamado de funk (Vianna, 1988, p. 25). As primeiras experiências com a música soul ocorreram nas discotecas de classe média da zona sul do Rio, já em 1972-1973. Entretanto, o soul só se tornou um "movimento" alguns anos depois, ao se difundir pela imensa zona suburbana e pobre do Rio. A música soul era ouvida e dançada em clubes e, muitas vezes, nas grandes quadras das escolas de samba. Não demorou muito para que esse fenômeno, originalmente uma criação carioca, recebesse a atenção da imprensa escrita, que o definiu como o movimento "black soul". Um artigo de três páginas no *Jornal do Brasil* de 17 de julho de 1976, no Rio de Janeiro — que foi, durante muito tempo, o único registro escrito desse fenômeno —, contribuiu para torná-lo conhecido pelas pessoas de fora e impulsionou sua popularidade entre os negros jovens. A manchete dizia: "O orgulho (importado) de ser negro no Brasil". O artigo, salpicado de palavras e expressões em inglês, como "black power" e o "*I'm somebody*" de Jesse Jackson, mostrou como a garotada e os adultos jovens negros do Rio estavam construindo sua versão pessoal da cultura juvenil. Como declarou um dos entrevistados, "a garotada branca tem o rock, a garotada preta tem o soul". A preocupação principal do artigo, publicado nos anos mais sombrios da ditadura militar, foi

mostrar como os jovens negros eram receptivos a gêneros musicais e estilos juvenis originados de negros norte-americanos — presumindo que a classe baixa e a população negra deveriam demonstrar uma atitude mais "nacionalista" e esquecendo que aqueles foram os anos em que os jovens da classe média também se mostraram extremamente receptivos aos gêneros "estrangeiros", especialmente o rock. O artigo destacou ainda que assistir ao filme *Wattstax*, definido como a versão negra do filme *Woodstock*, era uma atividade popular entre grupos de negros jovens, tidos como aprendendo de cor alguns trechos de seus diálogos (em inglês, é claro). Naquele período o Journal do Brasil e o jornal o Globo também mobilizaram algumas das vozes negras mais celebradas e respeitadas, como Jovelina Perola Negra e Carolina de Jesus, em sua campanha contra esta "americanização" da música brasileira: o samba de raiz não poderia tolerar tamanha corrupção das tradições musicais. O "black soul" espalhou-se rapidamente por outras cidades, como São Paulo, onde o Chic Club realizou bailes imensos, Campinas (Rodrigues da Silva, 1984), Recife, Porto Alegre, Belo Horizonte e Salvador (Risério, 1981). Os jornais não tardaram a rotular esses bailes com o termo "black". Assim, havia o Black Rio, o Black São Paulo e o Black Bahia. Só depois de algum tempo foi que os jovens negros começaram a associar o termo "black" a esses eventos dançantes. De qualquer modo, as noites de bailes soul fomentavam o orgulho negro. Sistemas de som como o famoso Soul Grand Prix ofereciam o que era, na época, um espetáculo étnico multimídia, executando a música negra norte-americana entremeada com slides e trechos de filmes (por exemplo, *Shaft* e outros filmes da categoria que nos Estados Unidos era conhecida como "*blaxploitation*" [exploração, porém também celebração da negritude]). Por um momento, especialmente no início, os ativistas negros identificaram os bailes soul como um lugar em que buscar adeptos. Jovens negros instruídos e menos instruídos reuniam-se para ouvir música soul e inspirar-se nas conquistas políticas e nas façanhas estilísticas dos negros norte-americanos. Entretanto, no fim da década de 1970, o "movimento black soul" estava basicamente encerrado. Os ativistas negros seguiram seu rumo em termos de prefe-

rências musicais, sobretudo no movimento de retorno ao samba tradicional "de raiz". Os negros jovens de classe baixa começaram a explorar novos caminhos, dessa vez basicamente desvinculados dos ativistas negros, dos intelectuais e dos produtores musicais. O funk tornou-se então a palavra chave.

O funk brasileiro é uma expressão cultural juvenil centrada no consumo coletivo da música. É particularmente desenvolvido no Rio de Janeiro, em Belo Horizonte e em Salvador. Os funkeiros reúnem-se em clubes e, no Rio, também na praia, onde se juntam em grupos grandes e de alta visibilidade, que amiúde intimidam as pessoas de fora. O funk diz respeito sobretudo aos jovens de classe baixa, negros e mestiços em sua vasta maioria, mais comumente rapazes do que moças, e na faixa etária de 13 a 20 anos. "Funkeiro" é um termo relacionado com o fã de um gênero musical específico, que pode ser explicado ao público leitor de língua inglesa como um tipo de "Miami Base" muito direto e tecnicamente simples, mas também como um estilo específico de vestuário — uma combinação do que se entende no Brasil por roupa informal, roupa esporte e trajes de praia (inclusive alguns adornos dos surfistas) com elementos dos trajes norte-americanos do hip-hop. Entre os rapazes, esse visual é composto por bermudas largas, tênis vistosos e (em princípio) caros, pesadas correntes douradas no pescoço e bonés de beisebol exibindo as marcas das multinacionais de roupas esportivas. Tradicionalmente, as moças mostram-se menos presentes nas representações públicas dos funkeiros, embora, nestes últimos anos, tenham-se tornado mais numerosas nos bailes funk, e a única peça isolada de vestuário que caracteriza sua aparência é o short, em geral muito apertado e curto. As moças também usam tênis e, vez por outra, tamancos e uma combinação de traje de praia com roupa esporte. As marcas também são importantes para elas, que as exibem em suas camisetas. Para as moças, o hip-hop norte-americano é uma fonte de inspiração menor.

Na última década, o termo "funk" foi usado para se referir a uma multiplicidade de tipos de música eletrônica, os quais, pelo menos na opinião da maioria dos brasileiros, estão associados à música popular

contemporânea negra de base norte-americana (por exemplo, *house*, hip-hop e derivados, e o funk eletrônico). O Brasil é um país imenso e diversificado, e o significado do termo "funk" varia em consonância com isso. Ademais, o funk não obteve a mesma popularidade em todas as cidades. Até sua descoberta recentíssima pela indústria fonográfica, no ano de 2000, em São Paulo e no sul do País, o funk nunca chegou realmente a criar raízes populares. Na imensa periferia de São Paulo, o hip-hop era muito mais popular: começou com turmas que se reuniam para apreciar coletivamente a música importada, mas logo criou suas próprias letras em português.[68] Em Salvador, como veremos adiante, até aproximadamente 1998, o termo "funk" era entendido como equivalente a qualquer música dançante de base eletrônica, importada dos Estados Unidos ou da Europa. No Rio de Janeiro e em Belo Horizonte, as duas cidades de maior cenário funk, o principal estilo musical tocado pelos sistemas de som nas noites de funk dos clubes transformou-se, muito rapidamente, a partir do fim dos anos oitenta, em música funk produzida no Brasil e cantada em português: em geral, uma combinação de dois vocalistas com um ritmo simples, extraído de um teclado barato pré-programado. As letras, sempre cantadas numa gíria enfaticamente característica do Rio de Janeiro proletário e juvenil, são descrições sagazes do amor (particularmente nas canções do chamado "funk melódico"), da violência e da injustiça social. Quando a violência ou as drogas fazem parte do tema de uma canção, é freqüente se produzirem duas versões dela: uma versão branda ou "limpa", para difusão oficial, e uma versão "secreta" ou "suja", de letra mais grosseira, cantada coletivamente (pelos fãs) nos bailes funk.

As letras, apimentadas e sexualmente alusivas, nunca apóiam a violência sexual contra a mulher, o que, fazendo uma generalização, distingue o funk da maior parte do hip-hop nos Estados Unidos. Em termos do ritmo e da produção, o funk produzido no Brasil é mais simples do que qualquer exemplar de música hip-hop ou dançante norte-americana ou européia. Em suas versões mais populares, é uma forma de cantar/gritar pouco sofisticada, combinada com uma batida muito simples e repetitiva, saída de um teclado barato — nesta terra de ricas

tradições musicais percussionísticas!. Na verdade, quase todos os críticos musicais descartam o funk brasileiro como uma versão muito mais pobre da *Black Music* eletrônica norte-americana e do hip-hop, tanto tem termos de ritmos como de letras. Nos principais jornais brasileiros que gostam de publicar matérias sobre os lançamentos fonográficos mais recentes da música norte-americana e britânica, a qual tem vendagem muito precária no País, há pouca ou nenhuma referência à musica funk produzida no Brasil, que vende infinitamente mais. As exceções são certos discos de vendagem extremamente alta, como o "Funk Brasil", de 1994, o CD da dupla Claudinho e Buchecha, em 1997, e a compilação intitulada *Pipo's Collection*, em cinco CDs, em 2000-2001. Cada um desses discos vendeu cerca de um milhão de cópias, além das vendas incalculáveis das versões piratas. Na verdade, a música funk responde por uma parcela considerável da indústria fonográfica no Brasil. Além dos muitos selos de gravadoras dedicadas exclusivamente ao funk brasileiro, há vários programas de rádio e televisão voltados para esse gênero, além de pelo menos duas revistas especializadas (*Furacão 2000*, *Pancadão* etc.) e, mais recentemente, algumas páginas na Internet.

No decorrer desse longo período, é claro que não apenas o sentido efetivo do termo "funk", mas também a popularidade da música funk, sofreram variações. No fim dos anos oitenta, de acordo com as estimativas (Vianna, 1988; Herschmann, 1997), só no Rio de Janeiro, em todos os fins de semana, centenas de milhares de jovens freqüentaram os cerca de trezentos bailes funk espalhados por todas as regiões dessa cidade de 12 milhões de habitantes.[69] É possível que as noitadas de funk nos clubes tenham atingido seu auge de popularidade, no Rio de Janeiro, em meados da década de 1990, logo depois foi lançada uma campanha policial contra alguns clubes, a pretexto de sua poluição sonora, da instigação à violência e da pretensa cumplicidade dos DJs e operadores de som com os chefes das quadrilhas de traficantes dos bairros de classe baixa em que esses bailes costumavam realizar-se. A partir de 2000, a música funk cantada em português teve um ressurgimento muito marcante, quase que literalmente invadindo todos os tipos de espaços dançantes destinados aos jovens pelo Brasil afora e, pela

primeira vez, conquistando um certo grau de aceitabilidade nos programas de televisão mais estabelecidos — e conservadores — voltados para adolescentes e jovens. Nesse ressurgimento, entretanto, as letras tiveram seu conteúdo rebelde mais ou menos expurgado — quase não há menção à violência, à polícia, às quadrilhas de traficantes e às condições da vida cotidiana dos pobres — e sua "força" vem agora das letras sumamente sexualizadas (e realmente divertidas). Alguns comentaristas deram a essa nova música funk o rótulo oportuno de "pornofunk" (Guimarães e Cecchetto, 2002).

O funk no Rio de Janeiro

Há um número significativo de pesquisas que corroboram a importância e a extensão do enraizamento do funk na vida comunitária do Rio (Vianna, 1988 e 1997; Yudice, 1994; Cunha, 1996). Em particular, os bailes funk e o comportamento das "galeras de funkeiros" (os grandes grupos de pares formados por aficionados no gênero, escolados na miséria das ruas) chamaram a atenção da mídia, dos intelectuais e do público em geral do Rio de Janeiro (Cunha, 1996a). Em virtude do número de jovens que esses bailes mobilizam, bem como do que tem sido visto de fora, especialmente pela mídia, como uma aglomeração de grupos organizados de jovens, quase todos negros, alguns autores também tendem a respaldar o noticiário que deu a esse fenômeno o nome de "movimento funk" (Yudice, 1994).

Em minha opinião, o quadro é bem mais complexo. No Rio, o funk tem refletido e redefinido as divisões das comunidades proletárias entre jovens "caretas", que trabalham ou estudam da melhor maneira que podem, e "rebeldes", que optaram por uma vida de crimes e/ou de envolvimento com os escalões inferiores do mercado das drogas; também tem funcionado como a fronteira entre "a comunidade" e "o Sistema" — na verdade, uma distinção social e racial entre os providos de recursos e os desvalidos. O estilo criado em torno da apreciação coletiva da música funk, em bailes ao ar livre e em clubes, contém elementos

de protesto e de conformismo em relação à atual ordem social e racial, ambos os quais se expressam através de alguma forma de celebração do consumismo agressivo e de comentários sobre as garotas, a amizade e a diversão. No funk carioca, a política nunca é explícita.

Minha pesquisa exploratória no bairro do Cantagalo, em 1995, que foi curta, mas intensiva, não representa uma exceção — apenas corrobora a percepção de que o funk é um aspecto cada vez mais difundido da sociedade brasileira.[70] Como qualquer outro pesquisador de campo que trabalhasse numa comunidade de classe baixa no Rio em meados dos anos noventa, confrontei-me imediatamente com a onipresença da música funk nas vielas que formam a maior parte dessas comunidades auto-construídas. Ao andar por essas vielas, o som predominante que se ouve é o do baixo dos teclados de percussão usados na música funk, tocada nos rádios ou em gravadores. O som do samba está decididamente menos presente. Existem outras preferências musicais. Muitos me falaram de sua predileção pela música romântica, por Roberto Carlos, pelo pagode[71] e pelo samba da velha guarda, ou pelo gênero musical inspirado na nova música popular das igrejas pentecostais.

Na comunidade do Cantagalo, entretanto, a música funk parecia haver saturado o meio musical, e os outros gêneros que não o funk tinham dificuldade de marcar presença no espaço público. Embora eu não pretendesse concentrar-me nos aficionados do funk em meu trabalho de campo — tencionava, antes, lançar luz sobre o modo de vida dos jovens de estilos menos visíveis —, não tardei a perceber que, se ser um funkeiro reconhecível era um fenômeno circunscrito, com uma conotação clara de classe baixa, gostar de música funk era uma coisa tão comum entre os jovens, que não caracterizava um subgrupo ou um estilo como tal. Aos poucos, a garotada branca de classe média começou a gostar de ouvir funk, embora só freqüentasse alguns bailes sabidamente livres de violência e, de certo modo, especializados em também atrair grupos de jovens brancos da classe média — em geral, localizados nos bairros pobres adjacentes a áreas residenciais de classe média.

De sexta a domingo, os bailes funk constituíam o cerne da vida pública do "morro" (como os habitantes freqüentemente chamam sua

comunidade). Eles eram uma oportunidade importante para se travar conhecimento com jovens “do asfalto” (como os habitantes das favelas definem os bairros com casas bem construídas e ruas asfaltadas) e de outras regiões, embora esses encontros entre as classes não fossem tão freqüentes quanto afirmavam os organizadores dos bailes e muitos residentes do local. Estes últimos, ou, pelo menos, aqueles dentre eles com quem falei, celebravam os bailes funk, até com certo exagero, como um espaço liminar, externo ao âmbito das demarcações comuns da identidade e do status social, enquanto outros aspectos não eram divulgados:

> O bom no funk é a mistura. A gente vê uma loura sensacional com um cara preto e desdentado. Tudo é possível. Não é como nas discotecas, onde a gente vê quinhentas mulheres, mas ninguém lhe dá a mínima se você não tiver um carro novo. Aqui você pode ser preto retinto, mas, se tiver uma conversa legal e a garota gostar de você, ela fica com você. Quase todo o público desse baile vem do asfalto. Pra essas garotas, subir o morro é um barato. (Alex, DJ do baile funk do Cantagalo, branco, morador do asfalto, 22 anos de idade e, há dez anos, veterano do cenário musical funk).

Enquanto a mistura entre as classes e inter-racial era destacada, procurava-se ocultar o fato de que “o movimento” (como muitos chamavam a quadrilha local de traficantes de drogas) financiava e/ou utilizava os bailes para aumentar as vendas de sua “boca de fumo” (o ponto da comunidade em que são vendidas a cocaína e outras drogas, em geral situado numa das casas menos acessíveis, no fundo de um beco sem saída, e guardado por um grupo de jovens ostensivamente armados de pistolas e metralhadoras).[72]

No Cantagalo, os moradores identificavam muitos subgrupos entre os jovens. Um dia, quando perguntei se havia grupos de jovens diferentes na comunidade, ouvi as seguintes categorias: os funkeiros, três grupos religiosos diferentes (da Igreja Católica e de duas igrejas pentecostais, a Assembléia de Deus e a Deus é Amor), o grupo de teatro amador (do qual conheci dez jovens na faixa de 11 a 18 anos) e os participantes do projeto Surfavela. Este último era um projeto voluntário popular, voltado

para a educação e a socialização de jovens de classe baixa do bairro através de uma associação de surf, esporte que, no Brasil costeiro, atrai uma vasta gama de meninos e rapazes, desde a classe baixa até a classe média alta. Outros dois tipos de jovens eram "os que só gostam de jogar futebol" e, por fim, os freqüentadores da academia esportiva do Claudinho. Nessa academia, dezenas de garotos do local treinavam kickboxing e boxe quase de graça, ao lado de jovens da classe média vindos "do asfalto", que preferiam treinar nesse bairro pobre por estarem convencidos de que, nele, os jovens "tinham mais raça" — lutavam melhor e com mais força. O amor pela música funk era o traço comum a todos os grupos, inclusive os adeptos das igrejas pentecostais, que gostavam de "funk religioso" (o número de bandas ligadas às igrejas pentecostais que usam ritmos e roupas funk, muitas vezes combinados com outros sons e estilos de vestuário, vem crescendo rapidamente e desenvolvendo seu próprio circuito musical e sua lista das dez melhores canções) (Leitão Pinheiro, 1998). De fato, como disse Luciana, "Deus e o mundo gostam de funk" e "só os crentes não vão aos bailes funk".

O funk era tão popular que os freqüentadores dos bailes não se identificavam com apenas um dos subgrupos mencionados. Entre os funkeiros, a maioria trabalhava ou estudava ("é preciso ter dinheiro para ir aos bailes") e, vez por outra, também gostava de outros gêneros musicais. Apenas a minoria "ouvia funk o tempo todo". Esse grupo compunha-se de cerca de trinta jovens do Cantagalo. Para a maioria dos demais, o funk era apenas outro tipo de música, que não excluía outros gêneros. Lúcia, uma jovem de 19 anos, com uma filha de 1 ano e meio, gostava de funk e não perdia um único baile, mas também gostava de pagode, de música popular brasileira de gênero suave e de Bob Marley. Ela acrescentou que, longe de ser sempre pesado, o baile funk também podia ser romântico: "Baile funk é bom pra namorar, quando eles tocam música lenta." Uma das poucas vozes críticas na comunidade era o grupo de jovens que se definiam como "alternativos". Eles gostavam de Música Popular Brasileira (MPB), teatro e cinema, e consideravam o funk um "fenômeno de pobre", isto é, só para pessoas sem recursos.

Em termos de lazer, as diferenças entre os jovens da comunidade eram muito menos definidas do que as concepções da vida e do trabalho. Quase todos os jovens da comunidade, pelo menos até cerca de 20 anos de idade, saíam de lá para desfrutar a cidade em suas horas de lazer. Não raro, exerciam essa atividade coletivamente, saindo e voltando em grupo. Em termos de moda popular e tipos específicos de vestuário, quase não se podia identificar nenhum subgrupo entre eles. Mais do que a moda em si, era o jeito de andar, de falar e de se exibir que distinguia o jovem delinqüente (o "soldado" das quadrilhas locais de traficantes) de seus demais contemporâneos. Quase todos gostavam de praia (e da vida praiana) e de funk, com a exclusão parcial dos que faziam parte dos grupos juvenis das duas igrejas pentecostais do lugar. Havia muitas pontes ligando "o morro" ao "asfalto": a escola, o trabalho, o serviço militar, a academia de artes marciais, as associações carnavalescas, o surf, a praia e até os bailes funk e a venda de maconha e cocaína. Os contatos eram intensos, embora sua freqüência e qualidade variassem de acordo com a faixa etária, o nível educacional e a aparência física — eram sobretudo os rapazes e moças mais bonitos do morro que mantinham contatos mais estreitos com os "playboys"[73] do asfalto.

Muitos rapazes e moças gostavam do visual funkeiro. A partir, aproximadamente do ano 2000, graças também ao sucesso nacional da música funk produzida no Rio, que finalmente penetrou em alguns programas de TV de horário nobre, desenvolveram-se novos jeitos especiais de ser funkeiro. Agora, afirma-se que são especialmente as moças que se mostram atuantes na criação de estilos. Nas letras de muitas canções de funk, as mulheres são divididas em três categorias: as *cachorras* (as moças agressivas e assertivas), as *preparadas* (moças que se vestem com esmero e procuram homens que possam sustentá-las em alto estilo) e as *chuchucas* (moças delicadas e meigas, mas também desinibidamente sensuais). Entretanto, segundo algumas jovens com quem conversei e que freqüentavam os bailes funk, uma mesma moça podia ser as três coisas, uma vez que, dependendo de seu estado de ânimo, podia enfatizar um desses três aspectos de sua persona-

lidade. Curiosamente, enquanto nestes últimos anos a maioria das moças com as quais conversei em alguns bairros de classe baixa do Rio e da Baixada Fluminense não se incomodava com a idéia de ser associada a uma dessas três categorias — possivelmente porque, apesar de uma certa associação desrespeitosa, elas podiam constituir um bom pretexto para brincadeiras e diversão —, na minha pesquisa no bairro do Cantagalo, poucos eram os rapazes que admitiam ser identificados como funkeiros. Um número ainda menor de pessoas identificava-se com uma galera específica — o grupo de funkeiros residentes de um mesmo bairro, que costuma ter uma organização frouxa, mas, às vezes, conta com uma liderança reconhecida. A maioria dos jovens envolvidos com o funk, de um modo ou de outro, não adotava uma identidade específica de oposição ao Sistema. Apenas para uma minoria dos jovens que se identificavam como "revoltados" e eram vistos como tais é que ser funkeiro significava um estilo associado à auto-exclusão ou à oposição ao Sistema. Em outras palavras, apesar de a mídia vir insistindo há mais de uma década em que os funkeiros são arruaceiros e os bailes funk, em si mesmos, são conducentes à violência, é preciso nos acautelarmos contra qualquer vinculação direta e *a priori* entre o ódio, a revolta, a violência, as quadrilhas e o funk.

O funk na Bahia

Tal como no Rio, os bailes funk de Salvador desafiam as generalizações simplistas e requerem uma análise pormenorizada. "Pobres, pretos e raivosos", o título chamativo de um número especial da popular revista *Veja*, (Editora Abril, nº 1322, 12/01/94) dedicado ao fenômeno funk no Brasil, que já soa equivocado por se referir em termos gerais aos funkeiros do Rio, adquire conotações absurdas quando aplicado ao caso de Salvador. Os participantes dos Funk Feras e dos Funk Boys, dois grupos de "dançarinos" do subúrbio proletário chamado Periperi, não tardaram a perceber que esse número da revista não era nada do que haviam esperado. Esses jovens aficionados dos bailes funk tinham

oferecido sua ajuda séria e entusiástica ao repórter da *Veja*, e esperavam poder usar a revista como um modo de promover seus bailes. Desde sua origem, o funk da Bahia sempre incluiu entre seus componentes o desejo de participar da sociedade moderna, e não de celebrar a exclusão dela.

Esse movimento musical, posteriormente desenvolvido e popularizado pelos funkeiros e baseado no intercâmbio simbólico e musical com a cultura africano-americana e da Diáspora africana, tal como difundida pelos meios de comunicação de massa e pela indústria fonográfica, teve início em Salvador, no fim dos anos setenta (apenas um ou dois anos depois do iniciado no Rio), com a chegada do fenômeno musical do "black soul" (Risério, 1981). O Rio de Janeiro desempenhou um papel fundamental nesse processo, como fonte de inspiração para o estilo e a música. Entretanto, uns poucos disc-jóqueis negros e relativamente famosos de Salvador logo começaram a importar, diretamente dos Estados Unidos, alguns discos do que os norte-americanos chamavam de soul e funk. Eles tiraram proveito de seus contatos com pilotos de linhas aéreas brasileiras, que, a cada semana, voltavam dos Estados Unidos com as malas cheias de novos discos de música negra norte-americana — na época, as passagens aéreas eram extremamente caras para os brasileiros e, além disso, os pilotos e comissários de bordo falavam inglês.

Mais tarde, o Rio também desempenhou um papel central na disseminação do funk por todo o Brasil — os gêneros soul e funk, provenientes dos Estados Unidos, ganharam fama no País fora dos canais comerciais convencionais de promoção musical. No caso do samba e da MPB, podemos falar de um "eixo Rio-Salvador", no qual esta última cidade fornece sons e letras geralmente tidos como de raiz e naturalizados como "quentes" e "tropicais", ou, alternativamente, como "autênticos", "religiosos" e "africanos" (Lima, 2001), enquanto o Rio de Janeiro fornece imagens associadas à "malandragem". Para os amantes do soul e do funk, o Rio é, decididamente, o centro de onde esses sons se irradiaram para outros centros urbanos brasileiros.

> O intercâmbio criado entre o Rio e Salvador já esclarece o processo de globalização do funk. O Rio funciona como um centro capaz de sugerir padrões e, paralelamente, um parâmetro necessário para definir o sentimento de inserção no grupo, em Salvador (Midlej e Silva, 1996, p. 59).

Visto de Salvador, portanto, o Rio é considerado mais próximo dos centros da música moderna, mais bem informado e mais atualizado. Paralelamente, é visto como uma cidade em que a música, o crime e a violência se conjugam.

As influências norte-americana e negra norte-americana tornaram-se visíveis na cultura musical dos jovens negros e mestiços de Salvador a partir do fim dos anos setenta. Nessa época, a música soul e, em particular, a aparência e o estilo de James Brown e dos Jackson Five tiveram enorme impacto no comportamento desses jovens. Entre os jovens negros de classe baixa, o termo *brau* (de Brown) adquiriu uma conotação positiva, designando o jovem (negro) que fazia experiências com o estilo "soul brother" na Bahia; para as pessoas de fora, no entanto, a palavra "brau" tornou-se equivalente a cafona.[74] A aparência *brau* típica consistia num conjunto de elementos como penteados afro, calças boca-de-sino, camisas estampadas com decote em V, colares dourados, óculos escuros e sapatos de solado grosso — os "pisantes" extremamente caros. Não sei ao certo como esses símbolos migraram para Salvador, se diretamente dos Estados Unidos ou através do Rio de Janeiro. Naqueles anos, porém, numa cidade negra tão grande, alguns dos símbolos associados aos africano-americanos começaram a se tornar parte integrante do universo simbólico da maioria dos jovens. Como apenas fragmentos da cultura afro-americana chegaram ao Brasil, aquilo que chega a Salvador é manipulado e reinterpretado.

Os blocos carnavalescos afro, o primeiro dos quais, o *Ilê Aiê*, foi fundado em 1974, incorporaram esses símbolos em seu visual e seu discurso. Roupas de corte e cores "africanos", das quais os jovens negros mais tomaram conhecimento por seu uso no vestuário de bandas negras norte-americanas, que podiam ser vistas nas capas de discos, do que através de imagens vindas diretamente da África, transforma-

ram-se na essência das fantasias carnavalescas. Os lemas e símbolos associados ao Poder Negro também não tardaram a se tornar uma fonte fundamental de inspiração do movimento de militância negra jovem, em lento crescimento. Os objetos da cultura negra norte-americana foram igualmente explorados para criar uma aparência negra brasileira moderna — os jovens usam roupas e acessórios atribuídos aos negros dos Estados Unidos para se diferenciar do estilo afro-baiano tradicional,[75] sem ter que recorrer a um estilo tido como "branco".

Ironicamente, certos elementos da cultura afro-americana foram usados em formas muito diferentes de negritude brasileira. A incorporação de símbolos e objetos negros associados à cultura afro-americana ocorreu nos estilos relacionados com uma negritude positiva e com a baianidade — uma forma de negritude abrandada e receptiva aos brancos, centralizada numa combinação específica de alegria, cordialidade (também em relação aos não negros) e consumo (Araújo Pinho, 1998).

Foi nesse contexto de apropriação cultural, não observado pelos meios de comunicação de massa baianos, que nasceu o estilo Black Bahia. O primeiro baile funk ocorreu em 1979, no bairro de Periperi. De 1979 a 1996, ele se realizou todos os domingos, sendo interrompido unicamente no domingo de Carnaval. O primeiro deles foi organizado por um grupo de jovens empresários cariocas, proprietários brancos de um sistema de som pesado, que resolveram criar um baile funk em Salvador, seguindo o modelo que haviam desenvolvido nas cidades do sudeste. Durante anos, toda semana o DJ voava do Rio para Salvador, a fim de animar os bailes com novas canções. Como de praxe, a popularidade do DJ dependia de sua capacidade de satisfazer o público, tocando velhos favoritos e clássicos e, pouco a pouco, introduzindo novas canções — "as músicas mais atuais". Aos poucos, os DJs baianos foram construindo seu próprio nome e começaram a tomar o lugar dos cariocas. A importação dos discos, no entanto, continuou centrada no Rio de Janeiro.

O único local espaçoso que existia para abrigar o primeiro baile funk de Salvador era o Esporte Clube de Periperi. Trata-se de um imenso galpão de estrutura muito simples, no centro desse grande bairro suburbano. É a maior dessas instalações nos subúrbios de Salvador: nele se

realizam espetáculos de todos os grandes conjuntos populares que fazem o circuito da região. Periperi representa o cerne cultural da vasta área suburbana (com um total estimado em 700.000 habitantes, em 1996). Nos anos de 1992-1996, qualquer domingo em Periperi oferecia, em média, sete pagodes, duas serestas (bailes para freqüentadores acima de 50 anos), inúmeras batucadas informais na praia local, animadíssima, apesar de poluída, os ensaios do bloco carnavalesco *Ara Ketu* e o baile funk do "Black Bahia". Além disso, o Estúdio Periferia, naqueles anos era um dos pouquíssimos estúdios de gravações disponíveis para os conjuntos que ainda não chegaram à notoriedade, situa-se em Periperi.

Tudo isso ocorreu em meio a uma completa desatenção por parte da mídia, que, até a data da redação deste texto, tem parecido incapaz de redigir matérias sobre uma Salvador jovem que não se enquadra nos padrões tradicionais da negritude afro-baiana (geralmente representada nos meios de comunicação como um todo composto de partes estreitamente interdependentes: religião afro-baiana, percussão e, mais recentemente, a música afro-pop conhecida como *afro-reggae*) ou da baianidade (cujas expressões visíveis são o carnaval, o cotidiano da praia, a alegria e o ritmo pop dançante eletrônico conhecido como *axé music*). Na verdade, os subúrbios pobres de Periperi e áreas vizinhas nunca receberam uma atenção abundante da mídia baiana, que não registra quase nada sobre os suburbanos, a não ser os assassinatos, os acidentes de trânsito e as mortes decorrentes dos deslizamentos periódicos de terra. Sob muitos aspectos, pode-se dizer que Periperi é, para a mídia baiana, a mesma (não)coisa que a Baixada Fluminense para a mídia da classe média no Rio de Janeiro. A página semanal voltada para a "cultura jovem e negra" no principal jornal baiano, *A Tarde*, só começou a divulgar pequenas referências aos bailes funk dez anos depois de eles se haverem iniciado. As estações de rádio deram maior cobertura ao Black Bahia, tocando, em particular, as canções mais suaves, chamadas de "funk melódico" (Midlej e Silva, 1996, p. 82). Entretanto, essa cobertura radiofônica diminuiu depois de 1991. Embora sua "modernidade" fosse a principal razão da popularidade do baile funk

semanal que se reunia no Black Bahia, as estações de rádio começaram a considerar que tocar música funk era um exercício ultrapassado — a reprodução de uma coisa estrangeira, que vinha diretamente dos Estados Unidos. O realmente moderno, diziam os DJs da maioria das estações de rádio, era a *axé music* — que utiliza instrumentos e tecnologia sofisticados, mas é cantada em português.

Visitei regularmente o Black Bahia entre 1993 e 1995, fazendo um trabalho de campo para minha pesquisa sobre a cor, a classe e a experiência da modernidade na Bahia. O baile começava e terminava bem cedo, indo das 19 às 23 horas, para que todos pudessem pegar os últimos ônibus e também porque segunda-feira era *dia de branco* — um modo significativamente expressivo de designar os dias úteis da semana. Quase ninguém tinha automóvel. A maciça maioria dos freqüentadores morava na imensa periferia suburbana ao redor de Periperi. Alguns vinham de bairros muito distantes, como Itapoã, fazendo uma viagem de ônibus de 50 km. Em média, havia dois mil freqüentadores. Sua vasta maioria compunha-se de negros e mestiços de classe baixa, na faixa etária de 15 a 25 anos. Muitos ainda freqüentavam a escola ou diziam estar aguardando uma vaga nas escolas públicas. Uma minoria trabalhava, quase sempre em cargos administrativos mal remunerados (contínuos, vendedores e recepcionistas).

Diferentes grupos freqüentavam os bailes funk. Em sua maioria, as moças ficavam na pista de dança e nos grupos de dançarinos, embora, em geral, não assumissem a liderança destes.[76] Seu traje funk típico era mais simples e mais barato que o dos rapazes: shorts curtos, mini-tops que deixavam a barriga à mostra e tamancos pretos. Havia alguns grupos de dança organizados, cujos membros ensaiavam e executavam coreografias conjuntas: os Funk Feras, os Funk Boys e os Cobras.[77] Uma vez ensaiadas as coreografias, eles se apresentavam em conjunto, em grupos de 15 a 25 membros, todos os domingos. Esses grupos, estreitamente unidos, não eram chamados de galeras, como aconteceria no Rio. Na Bahia, o termo “galera” tem, sobretudo um significado mais coletivo: uma multidão de pessoas que se divertem juntas. Entre os grupos de dança organizados havia uma certa rivalidade, sobretudo

de tipo simbólico, ritualizada nos passos executados e na postura adotada no salão. Ela quase nunca se manifestava fora desse recinto. Os líderes desses grupos tendiam a ser mais velhos do que a média dos participantes da dança. Todos tinham emprego e insistiam em apresentar uma imagem positiva deles mesmos como "gente direita" — pessoas que davam duro para ganhar a vida. Um dos líderes de maior influência trabalhava como segurança no *shopping center* mais exclusivo de Salvador. Na verdade, a reputação do Black Bahia era positiva, em linhas gerais, apesar de o baile ocorrer num bairro pobre, sobre o qual só se liam, na imprensa popular, somente notícias negativas. O nome Black Bahia não estava associado à violência, às drogas nem à marginalidade. Pessoalmente, nunca assisti a brigas entre funkeiros dentro ou fora da quadra, e sempre me surpreendi com a cortesia que tendiam a exibir os promotores do Black Bahia. As "paqueras" e namoros ocorriam de maneira polida e tranqüila, sem agressão nem grosseria. Os concursos de dança realizavam-se de acordo com regras estritamente definidas, e nunca resultavam em violência — nem mesmo verbal.

Na verdade, os freqüentadores do baile nem sequer gostavam de ser chamados de funkeiros, por terem conhecimento da conotação negativa que esse termo havia adquirido no Rio. Só empregavam o termo "funkeiro", ou expressões como "a galera que curte funk", e só adotavam ostensivamente um visual funk quando lhes parecia necessário estabelecer uma distinção entre os patrocinadores do baile e os dirigentes de outros locais que se recusavam a receber eventos funk. À medida que se tornou mais popular, e que a cultura que o cercava se definiu com mais clareza, o funk também entrou em conflito com outras formas musicais, como o samba. Nos três anos anteriores ao começo desta pesquisa, a maioria dos proprietários de casas noturnas vinha-se recusando a realizar bailes funk, por considerar que as noitadas de samba traziam mais dinheiro — ainda que, vez por outra, não se importassem em tocar algumas das canções funk mais recentes e sumamente populares, chegadas do Rio com letras em português, como as várias compilações do conjunto Pipo's. Por isso é que os aficionados do funk

consideravam os freqüentadores das noitadas de samba, no próprio Esporte Clube de Periperi, uma ameaça a seu gênero musical — a presença deles poderia desempenhar um papel na expulsão do funk dessa agremiação. A atitude dos aficionados do funk em relação ao samba era ambivalente. Eles lhe reservavam um lugar na programação de seu baile funk — o "toque do amor", que consistia em meia hora para "dançar devagarinho" (música lenta) no meio da festa. Isso dava ensejo às danças de rosto colado e aos beijos entre aqueles que se haviam conhecido durante os passos mais rápidos da dança funk. Ser desenvolto e/ou original nos passos do funk aumentava as probabilidades de sucesso no mercado dos namoros no Black Bahia — como acontece em muitas boates e, certamente, sempre aconteceu nos bailes de samba. A maioria dos dançarinos de funk também gostava de pagode e de outros gêneros musicais, mas sentia-se diferente dos aficionados do pagode: entre os funkeiros havia menos confusão e eles eram menos propensos a se envolver em brigas e a ser grosseiros. Em outras palavras, consideravam-se mais polidos, educados e modernos do que os pagodeiros.

Na dança funk, além de uma maioria de funkeiros, existia um grupo menor de aficionados do "charme" (os que preferiam a música mais lenta do "rhythm & soul" norte-americano, de artistas como Marvin Gaye, Jackson Five, Billy Paul e Diana Ross por seu glamour e sedução). Esse grupo vestia-se com aprumo, se não em trajes "caretas", se comparado aos funkeiros. Os homens usavam ternos vistosos e bem passados, em vez das bermudas gigantescas, bonés e correntes de ouro dos rapazes do funk (pelo menos dos que participavam dos grupos de dança organizados), e as moças usavam traje de passeio, em vez de minissaias, shorts e biquínis. Em Salvador, os funkeiros e os charmeiros compartilhavam os mesmos circuitos e espaços, como duas variações sobre um mesmo tema. No Black Bahia podiam-se ouvir o funk, o funk melódico e o charme, embora o primeiro fosse mais ouvido que os outros dois. Os funkeiros e charmeiros baianos consideravam seus equivalentes cariocas mais "exagerados" e mais agressivos, além de mais interessados em aderir ao visual funk apropriado do que em aproveitar

os bailes como tais. Os equivalentes baianos, muito embora reconhecendo que o funk tinha fortes raízes no Rio, gostavam de se ver como mais "society" (palavra inglesa com que pretendiam dizer-se polidos, de alta classe e até meio esnobes).

Todos os domingos, o baile se realizava dentro dos mesmos moldes. Logo depois da abertura do salão, chegavam os grupos de dança organizados. Cada um se compunha de 15 a 25 participantes, em sua ampla maioria rapazes na faixa etária de 17 a 20 anos. Esses grupos ensaiavam uma ou duas vezes na semana anterior, e às vezes mais, quando havia algum concurso. Dispunham-se na orla da pista de dança, sempre de um mesmo lado do salão, sob o comando do líder da coreografia, que indicava os passos e animava o grupo durante a semana e aos domingos. Esses grupos de dança organizados, que se distinguiam uns dos outros por uma peça do vestuário (por exemplo, uma camiseta amarela), constituíam o núcleo do baile. Todos os observavam, comentavam sua desenvoltura na dança e procuravam imitar seus passos recém-inventados. Os grupos compunham-se unicamente de dançarinos de funk experientes. Ninguém de fora se atreveria a tentar participar de um deles sem uma preparação e contatos anteriores. Existiam, no entanto, alguns grupos informais de dança, dirigidos por bailarinos experientes que gostavam de treinar os iniciantes. Muitas vezes, esses bailarinos experientes eram ex-membros de grupos de dança organizados que tinham a esperança de formar seus próprios grupos, tão logo dispusessem de um número suficiente de bons seguidores. Num momento qualquer da noite, cada um desses grupos informais chegava a reunir mais de cem dançarinos. A vasta maioria dos freqüentadores, no entanto, não participava dos concursos formais ou informais de dança que aconteciam na pista. Eles observavam, procuravam imitar e, depois, entravam na pista de dança com um ou dois amigos. Em sua maioria, os casais e os que estavam flertando não participavam dos grupos de dança organizados — não haveria tempo nem sossego suficientes para beijos e abraços, porque seria preciso concentrar-se nos passos da dança. Enquanto a dançavam, os participantes, em particular os membros dos grupos organizados, cantavam acompanhando a

música, cujas letras eram combinações muito simples de palavras e sons (*ah ah tererê*), ou cantavam "em inglês", isto é, usavam onomatopéias que imitavam palavras da língua inglesa, ou que substituíam termos em inglês por outros de som similar em português. Neste último caso, as substituições que os freqüentadores achavam mais engraçadas eram as que incluíam palavrões, em geral dirigidos aos grupos de dança rivais: coisas como "Funk Fera, vai tomar no cu".

No Black Bahia, ninguém se preocupava em aprender ou entender o significado das letras em inglês e, em comparação com os bailes funk do Rio, os DJs tocavam pouquíssimas músicas funk em português — embora estas se houvessem tornado mais freqüentes a partir de 1996. O público esperava dos DJs, antes de mais nada, o funk norte-americano com letras em inglês. O funk do Rio, que vendia muito na capital carioca e em sua periferia, era pouco conhecido e julgado inferior e "menos moderno" do que o funk cantado em inglês. O hip-hop de São Paulo não causara nenhum impacto no Black Bahia - era considerado cerebral demais. Foi somente mais tarde, a partir de 1999 com o sucesso nacional do grupo paulista os Racionais, que o hip hop, em sua variante cantada em português, começa a interessar um crescente mas ainda pequeno grupo de jovens em Salvador.

No Black Bahia o funk e o funk melódico se sucediam. Os bailes terminavam com o Toque do Amor — trinta minutos de música lenta, funk melódico e pagode —, durante a qual os grupos organizados deixavam a pista entregue aos casais e aos muitos freqüentadores que, até esse momento, haviam apenas observado os que "sabiam mesmo dançar".

O que unia os funkeiros, os participantes de grupos de dança organizados, os que ainda estavam tentando aprender os passos certos e os visitantes ocasionais era o prazer intrínseco do estar no baile e dançar em grupos numerosos — vimos que, além dos grupos organizados, formavam-se em todo baile grupos maiores, sob a liderança de um dos muitos dançarinos reconhecidos como experientes. O simples assistir à dança dos funkeiros era algo que, semanalmente, atraía mais de mil jovens para o Black Bahia. Quando indagados sobre o que mais lhes

agradava nos bailes funk, os freqüentadores do Black Bahia costumavam dizer o seguinte: a música e a dança, a oportunidade de conhecer rapazes/moças e de fazer amizades e, por último, a distração, a empolgação, a emoção, a adrenalina e o estilo do lugar (Midlej e Silva, 1996, p. 101-2).

Comparação

Em muitos aspectos, os bailes funk de Periperi (em Salvador) e do Cantagalo (no Rio) eram parecidos. Nas duas situações, os organizadores e freqüentadores enfatizavam que o baile era para toda sorte de pessoas, que havia muitos brancos na platéia (o que não correspondeu a minhas observações: nos dois tipos de baile, os jovens brancos eram apenas uma minoria relativamente pequena) e que o baile era um lugar de mistura e contato entre pessoas de classes e cores diferentes. Ao dizer isso, esses jovens negros davam sua própria contribuição para a idéia — ou mito — de que o Brasil é uma democracia racial, embora não empregassem essa expressão, e sim outras menos sofisticadas, como “somos todos misturados” ou “aqui é a terra da mistura”.

Ao mesmo tempo, nas duas cidades, os respondentes frisaram que havia uma ligação entre a raça (a pele negra) e o funk — entre dançar bem e ser preto. Na realidade, o baile funk era um lugar onde os jovens negros podiam sentir-se à vontade, onde o corpo negro e o que muitos consideram como jeito de negro não eram penalizados, mas sim aceitos e, muitas vezes, preferidos. Entretanto, os bailes funk não eram um baluarte de nenhuma forma de identidade militante negra. Em minhas entrevistas, todas as tentativas de relacionar esses bailes e o nome Black Bahia com a negritude foram rejeitadas por meus respondentes. Na verdade, eles não conseguiam entender por que eu insistia tanto em considerar o funk como uma expressão da identidade negra. Embora se percebesse, nas duas cidades, um orgulho crescente pela negritude, isso se expressava através de experiências com a aparência física, o corpo e o consumo ostensivo (de rodadas de cerveja, roupas, música e

tipos de transporte — táxis, bicicletas de tipo mountain-bike e motonetas, em lugar do ônibus). Ter mobilidade, poder deslocar-se por lugares diferentes e sair do próprio bairro em expedições coletivas de exploração pela cidade, era um símbolo de liberdade para esses jovens. Nesse sentido, convém assinalar que o país que os inspirava, o locus de seus sonhos, era um território mítico que se estendia dos Estados Unidos à Jamaica — um lugar mágico, habitado por negros que haviam obtido êxito e cujo sucesso era visível por todos —, e não algum lugar da África em que a cultura afro-baiana tradicional houvesse buscado inspiração. Além disso, fingir que se era "internacional" trazia uma sensação de liberdade e participação, de um modo ou de outro, no que era percebido como modernidade. Por essa razão, notava-se uma rejeição crescente das interpretações da negritude feitas de fora para dentro, que enfatizam em demasia as raízes nacionais ou locais.

Tanto no Rio quanto em Salvador, notou-se uma diferença geracional marcante entre os jovens freqüentadores dos bailes funk e seus pais, em termos do etos profissional e do consumo. Fazendo uma generalização, havia um deslocamento, na fonte da identidade pessoal, do processo produtivo (a maneira como se ganha dinheiro) para o processo de consumo (quanto dinheiro se tem e o que se compra). Nas duas situações, os jovens tendiam a encarar o consumo como a maneira de conquistar direitos autênticos de cidadania, de ser "gente de verdade". Em geral, esses jovens não conseguiam realizar os sonhos e expectativas criados pelo funcionamento da democracia política e pelo apelo da propaganda moderna, numa economia de mercado mais aberta e internacionalizada. Ansiavam por um "emprego adequado" (com carteira assinada e seguro de saúde), que pagasse o bastante para permitir um padrão médio de consumo (o suficiente para alugar um apartamento pequeno, comprar um carro barato e um conjunto de eletrodomésticos — geladeira, ventilador, aparelho de TV, videocassete e equipamento de som). Também esperavam respeito por sua pessoa — não admitiam ser destratados pela polícia nem por pessoas poderosas, em termos mais gerais, pelo simples fato de serem negros e pobres.

Embora, nas duas cidades, os desejos e expectativas da maioria dos freqüentadores dos bailes funk se revelassem semelhantes, seu ponto de partida era diferente. Em Salvador, o tipo "certo" de calçado eram as sandálias de plástico Opanka, que custavam cerca de 35 dólares. No Rio, os sapatos que muitos funkeiros queriam a qualquer preço eram os tênis Mizuno, que custavam cerca de 100 dólares.[78] O espírito profissional e a perspectiva de vida dos jovens de classe baixa, nas duas cidades, eram parecidos. Em ambas se observou que muitas moças buscavam alternativas para o casamento precoce e a maternidade (na pobreza). As opções que pareciam tornar-se acessíveis, através do desenvolvimento do intercâmbio internacional decorrente do crescimento da indústria do turismo e da indústria do lazer, eram: ser dançarina, cantora ou manequim, casar ou ser sustentada por um *gringo*, emigrar, ter empregos itinerantes etc. Os rapazes também buscavam desesperadamente alternativas para os empregos precários. No Rio, há muitas oportunidades de carreira na criminalidade ligada às drogas, embora ela seja de curta duração.[79] Alguns observadores (entre outros, Sposito, 1994) sugerem que a globalização vem acarretando, entre outras coisas, a uniformização do etos do trabalho, das perspectivas de vida e das estratégias de sobrevivência entre os jovens de classe baixa das diferentes sociedades do Terceiro Mundo. Isso ajudaria a explicar por que a cultura juvenil, em países tão diferentes quanto o Brasil e a Jamaica, exibe tantas semelhanças, e pode também ajudar a compreender a popularidade do reggae e dos estilos que lhe estão associados em algumas regiões do Brasil (Rodrigues, 1999).

Outro aspecto similar constatado entre os adeptos dos bailes funk de Periperi e do Cantagalo foi a ênfase constante na individualidade: a maioria dos respondentes mostrou-se aborrecida com qualquer sugestão minha de que eles fossem gregários, tivessem um grupo de pares permanente e um comportamento mais voltado para o coletivo do que para o individual. Foi comum eles insistirem em que não seguiam nenhuma tendência nem modismo específicos, mas sim em que sua aparência era pessoal e não se assemelhava à de mais ninguém, nem mesmo a de seus amigos íntimos. Por exemplo, apesar de a mídia sem-

pre retratar os funkeiros como um grupo, os entrevistados não manifestaram uma tendência a se perceber como participantes desta ou daquela galera. Todos admitiam ter seu próprio grupo de pares, a turma, mas participar de uma galera reconhecida era tido como gerador de problemas. Era algo que impunha um estigma e, acima de tudo, tornava o sujeito parecido com o resto do grupo.

Nem na comunidade que estudei no Rio nem tampouco em Salvador existiam tipos sociológicos ou subculturas juvenis estáveis, formadas em torno do consumo ou do uso de um só tipo de música, tais como os conhecemos a partir da bibliografia norte-americana e européia (ver, entre outros, Hall & Jefferson, orgs., 1976; Rose, 1994); ao contrário, havia um uso incidental da música como um divisor e, vez por outra, como um marcador étnico ou de classe, em determinados momentos. Por exemplo, a diferença entre as gerações refletia-se com muita clareza nas preferências musicais (dando-se a polarização mais óbvia entre o samba dos adultos e o funk dos jovens), e um certo tipo de samba (como o pagode) era facilmente associado às classes mais baixas, enquanto a MPB tendeu a ser associada a um público mais instruído e progressista.

Os respondentes, no entanto, exibiam o que se poderia chamar de uma atitude oportunista em relação aos gêneros musicais e aos estilos juvenis: deslocavam-se, e sabiam fazê-lo muito bem, entre estilos e gêneros diferentes. Como mostra a citação abaixo, a verdadeira demarcação da diferença não se dava entre estilos da moda, mas entre os "bandidos" e a gente direita:

> Existem estilos de música diferentes. O charme é o mais tranqüilo, o funk é o mais pesado — traz mais adrenalina. Tem também a música lenta para dançar agarradinho. Não gosto de pagode, a não ser por umas músicas do Raça Negra [o grupo mais famoso de pop-samba de São Paulo]. No charme a gente precisa de mocassim, calça bem passada e cabelo penteado. O funk, ao contrário, é liberal: bonés importados de algum time famoso do beisebol americano. O estilo e as etiquetas são importantes e, além disso, são legais de usar... Os funkeiros gostam de roupas importadas porque elas são mais bonitas. Tênis nacional serve pra ir à escola ou pra trabalhar. Bandido não tem

> estilo próprio e se veste no estilo dos funkeiros ou dos charmeiros.
> (Pedro, mais conhecido como MC Porcão, 16 anos, negro.)

No caso dos aficionados do funk, os estilos de vida constroem-se em torno de mecanismos mais complexos do que as preferências musicais. Além disso, o gosto musical tende a ser eclético, e não exclusivo, entre os apreciadores do funk.

Entre os entrevistados, tanto no Rio quanto em Salvador, o tipo de música preferido revelou modificar-se, no decorrer das entrevistas, conforme os diferentes contextos: para paquerar, um bom pagode; para dançar juntinho com a namorada/o namorado, a seresta; na rua, o reggae, o samba-reggae e o axé; de vez em quando, um baile funk; e no botequim e na praia, um bom sambão (uma sessão informal de batucada, em geral acompanhada de muita bebida).

Além desses aspectos similares, os dois locais comparados mostraram diferenças importantes. Em Salvador, não havia como traçar a menor ligação entre os bailes funk e o tráfico de drogas, nem que fosse pelo fato de esse setor da economia criminosa ser muito subdesenvolvido, se comparado à situação agitada do Rio. Em Salvador, não há nenhum ponto de venda pública de cocaína e maconha que a polícia não possa fechar, se quiser. Se isso não acontece, tem a ver com as normas policiais e não, como no Rio, com o fato de a polícia haver perdido — ou nunca ter conseguido conquistar plenamente — o monopólio da violência,[80] ou, pelo menos, do uso de armas pesadas nos bairros de classe baixa.

Em Salvador, participar dos bailes funk revelou-se uma das maneiras de participar da modernidade, ou de imaginar um lugar para si na modernidade — uma versão de modernidade passível de ser combinada com o fato de o sujeito ser um jovem negro/mestiço de classe baixa, e passível de coexistir com a identificação com a negritude ou a baianidade. A identificação com o funk mostrou estar associada aos fins de semana; nos dias úteis, poucos escutavam funk em casa, com exceção dos que tinham seus próprios equipamentos de som e seus discos.

No Rio, ao contrário, pelo menos no que concerne à imagem que a mídia fornece dos funkeiros, gostar de funk e, mais ainda, ser funkeiro revelaram corresponder a outros projetos de vida. Eram algo relacionado não com o desejo de participar (da modernidade, da cidade ou do consumismo), mas com a celebração da auto-exclusão e da marginalidade.[81] Essa diferença também tem a ver com o fato de o Rio ser uma cidade maior, onde há mais necessidade de individualização e de criação de identidades distintas.

Há mais uma diferença entre Periperi (em Salvador) e o Cantagalo (no Rio) em termos da cultura musical. Em Salvador, quando andei pelas "invasões" — as favelas e o bairro proletário —, nunca ouvi funk, nem nos botecos nem nos quiosques à beira-mar, onde o rádio está sempre ligado. Ouvi outros tipos de música, como o samba-reggae, o axé, o "samba duro" (assim chamado por causa da percussão pesada e, para alguns críticos musicais, "barulhenta", além das letras sensuais ou até pornográficas) e o *sambanejo* (mistura de samba e música sertaneja texano-mexicana). Os discos de funk do Rio, inclusive o famosíssimo *Rap Brasil*, só chegaram a Salvador no fim de 1995. Em geral, durante os anos em que realizei minha pesquisa, esses discos tiveram boa vendagem por umas duas semanas, e depois desapareceram das prateleiras. Na Bahia, o funk nunca conseguiu monopolizar o gosto musical dos jovens e, embora fosse tido em alta conta por muitos destes, sempre teve que competir com outros gêneros musicais — e, em parte, chegar a um acordo com eles, por exemplo, reservando uma parte dos bailes para a música romântica "lenta". No Rio, os bailes funk só tocavam música funk, a noite inteira.

Em Salvador, usa-se e abusa-se fartamente da idéia de música negra. Nas últimas duas ou três décadas, os músicos de quase todos os gêneros mostraram-se ávidos de frisar sua relação com os ritmos africanos. No Rio, essa preocupação com as raízes africanas está menos presente. A influência da música estrangeira é forte nas duas cidades, mas, em Salvador, esta consiste principalmente no reggae, no merengue e no afro-pop. No Rio, ela se compõe sobretudo de música de discoteca, hip-hop e tecno-pop.

No Rio de Janeiro, a música negra ou a presença negra na música popular de produção local tendem a ser apresentadas, e também a se apresentar, como parte de um discurso em que a criatividade e a qualidade musicais resultam da interação entre a malandragem (a criatividade dos malandros de rua), as gafieiras (clubes tradicionais de dança), as rodas de samba das comunidades pobres e favelas (o samba "de raiz"), as associações carnavalescas, as boates e os músicos ou poetas/compositores não negros. Os jovens do Rio crescem num ambiente dominado pelo samba e, quando se envolvem com a música funk, seus pais encaram isso como parte integrante do comportamento juvenil — um rito de passagem. Os pais e os adultos, de modo geral, também consideram normal que os jovens passem do funk para o charme depois dos 20 anos, porque o charme já é considerado um tipo de música "mais séria" — e não associada com as quadrilhas, as redes de tráfico de drogas e a violência. Entretanto, quase todas as pessoas com mais de 30 anos afirmam como um dado de realidade que, em algum momento, os que hoje dão preferência ao funk "voltarão" para o samba, porque o "samba", ou um de seus estilos derivados, ainda é "a música" do Brasil popular.

Em Salvador, o discurso da maior parte das pessoas sobre a música negra afirma que a criatividade resulta, antes de mais nada, da possibilidade de ela se inspirar no candomblé (o sistema religioso afro-brasileiro) e que, idealmente, essa criatividade, em suas formas contemporâneas, deve expressar-se através do samba-reggae e da *axé music*. O funk é considerado repetitivo, excessivamente tecnológico e moderno — uma espécie de inovação sem criação. É claro que essa imagem da relação entre a tradição e a inovação nos estilos musicais, fornecida pelos pais de meus informantes e pelos adultos em geral, baseia-se numa visão bastante estática dos estilos musicais e das preferências e do consumo de música. Na verdade, a história do samba é pontilhada de episódios de confronto autêntico, que sempre resultaram em letras interessantes, entre o imperativo de conservar as tradições/raízes e o de inovar o samba para mantê-lo vivo.[82] De qualquer modo, é importante enfatizar que os discursos hegemônicos, no Rio e em Salvador, a

respeito da origem da criatividade musical, produzem contextos diferentes em termos das possíveis descobertas musicais e em termos das novas formas que a cultura e a identidade negras podem assumir.

No tocante à música, Salvador e Rio de Janeiro têm uma inter-relação histórica, num intercâmbio musical contínuo. O Rio foi central na organização do Black Bahia: durante muitos anos, tanto os disc-jóqueis quanto os discos foram recebidos do Rio. Os bailes de charme, que, apesar de menos populares do que os bailes funk, animaram algumas discotecas baianas, buscaram inspiração no panorama charme do Rio. Uma diferença importante é que, em Salvador, nunca houve um grande setor negro apreciador do charme e com poder aquisitivo considerável, como existe no Rio: casais muito bem vestidos, seguindo a moda do fim dos anos vinte e dos anos trinta, e dispostos a gastar até 40 dólares por casal numa noite dançante. Talvez possamos ver, nesses bailes charme, uma versão moderna do que antes foi a gafieira carioca — uma instituição popular e predominantemente negra que, em sua maior parte, não chegou à Bahia.[83] Em Salvador, dançar samba costuma ser visto como coisa de gente jovem - este caráter juvenil é menos marcado no tocante o forró, a seresta e o samba de roda. Além disso, especialmente no caso do samba-reggae ou do "samba da pesada", a dança também pode ser associada a um setor menos respeitável da classe baixa, a implicações sexuais explícitas, ou até ao comportamento de baixeza e "excesso de sensualidade" que costuma ser associado aos pobres – "a baixaria". No caso de outros gêneros musicais, como a seresta, dançar é associado à geração mais velha, com mais de 50 anos. No caso do funk, o traje apropriado são as roupas esportivas e de praia; no caso do charme, os ternos e vestidos elegantes (seja de estilo tropical ou ocidental). Em Salvador, a "dança decente" — dançar junto, como casais — é muito menos popular do que no Rio entre os que estão abaixo dos 50 anos. Até os passos de dança são diferentes. No Rio, a postura da dança é mais inspirada no autocontrole, nos movimentos sinuosos e nos passos complicados que os virtuoses do bailado vão trançando pelo salão. Na Salvador de hoje, o bom dançarino tem que dar tudo de si. Seu "jogo de cintura" é visível para todos

os observadores. As implicações sexuais e o contato corporal são parte integrante da história do samba, mas, atualmente, esses aspectos são mais celebrados em Salvador do que em qualquer outro lugar do Brasil. O caráter do samba baiano, mais calcado na percussão, embora também sexualizado, e associado a sua relativa simplicidade, se comparado ao samba do Rio e de São Paulo — amiúde executado por grandes conjuntos, com mais instrumentos de corda e sopros, e não raro incorporando músicos profissionais —, sempre caracterizou o samba baiano como uma forma musical que é, sem dúvida, muito influenciada pelo que se costuma considerar a "tradição africana" na música (instrumentos de percussão, improviso, desafios e respostas), porém menos complexa e menos "cerebral". Sabemos que nunca houve na Bahia, entre a intelectualidade local e o mundo do samba, o processo de sedução e inspiração recíprocas que caracterizou o samba no Rio de Janeiro, onde, em certos períodos da história da cidade, como a década de 1930, os intelectuais (brancos) e os músicos e compositores (geralmente negros) se juntaram e, nesse intercâmbio, definiram alguns dos novos cânones do samba (Vianna, 1995; Sandroni, 2001).

No intercâmbio musical entre a Bahia (raízes/sensualidade) e o Rio (modernidade/inovação/malandragem) podemos ver a polaridade entre pureza e manipulação, que, mais do que apenas uma dicotomia, constitui uma parte essencial e criativa de todas as formas culturais associadas à produção cultural negra nos diferentes países. Como vimos no capítulo referente à relação entre a cultura afro-baiana tradicional e a nova cultura juvenil negra, há sempre uma tensão, nas culturas negras, entre as expressões "mais puras" — mais próximas das raízes "africanas" — e as que são sincréticas e manipuladas, expressando seu desejo de se fazerem presentes, ainda que como negras, na modernidade e em algumas das dimensões da "cultura branca" (Mintz, 1970; Mintz & Price, 2003; Gilroy, 1993). No Brasil, essa tensão opôs a *capoeira angola* ("pura") à *capoeira regional* ("impura"), o *candomblé de orixá* ao *candomblé de caboclo* ou à *umbanda* (estes tidos como as formas corruptas da religiosidade afro-brasileira, por haverem incorporado um número excessivo de elementos supostamente estranhos à tradição africana), e

o *samba* à *axé music*, em Salvador, ou ao *funk* e ao *charme*, no Rio –, e, no mundo do samba, opôs o *samba de raiz* ao *samba canção* (o tipo mais lento, que se assemelha à música pop).

Em termos dos fluxos globais de símbolos e produtos que se uniram para criar o que se poderia chamar de cultura negra internacional, tanto o Rio quanto Salvador ocupam uma posição periférica. Em termos da produção e dos centros de transmissão da maioria desses símbolos e produtos, o Rio e Salvador estão na categoria de receptores. Os centros situam-se no mundo anglófono, em cidades como Nova York, Londres e Los Angeles, embora se encontrem também em outras cidades não anglófonas, como Amsterdã e Paris, e ainda na Jamaica (Sansone, 1994).

No que concerne à acolhida dada às culturas e estilos vindos das áreas de produção, o Rio de Janeiro difere de Salvador. Historicamente, o Rio teve uma posição mais central em relação a esses fluxos. Isso tem a ver com o tamanho da cidade, com sua proximidade dos centros políticos e econômicos do Brasil e com a renda média mais alta, que facilita um estilo de vida e um padrão de consumo menos "locais". Nas duas cidades, porém, a situação vem-se modificando, em decorrência do aumento geral do intercâmbio e das viagens internacionais. O mais importante é o crescimento de uma indústria da música internacional, na qual os estilos de "música negra" têm uma larga representação e são comercializados no Primeiro Mundo (Martin, 1996). Em Salvador, graças à existência de uma indústria e um mercado da música internacional, os músicos, empresários e produtores musicais mantêm um número crescente de contatos diretos com os centros de produção e comercialização da música no Primeiro Mundo e, em menor grau, até com outros centros importantes do Atlântico Negro (sobretudo a Jamaica), desta vez sem a intermediação do Rio. Graças a produtores musicais de grande iniciativa, como David Byrne, Arto Lindsay e o brasileiro Sérgio Mendes, residente nos Estados Unidos, bem como a gravadoras de música internacional como a Putumayo e a Planet, alguns cantores baianos negros, a partir do fim da década de 1980, começaram a aparecer em coletâneas de alta qualidade de música brasileira, de *world*

music, ou de música de percussão — ao lado dos músicos africanos e dos aborígenes da Austrália. Ironicamente, nenhum desses discos se encontra à venda nas lojas de discos brasileiras, ou, nos casos excepcionais em que são encontrados, ficam na seção de "música internacional" e costumam ser muito caros. Até o momento, não existem listas de campeões de vendas de *world music* no Brasil, nem tampouco os discos desse gênero são incluídos nas listas semanais liberadas pela associação dos produtores musicais, a NOPEM.[84]

Tradição e globalização

O exemplo do funk em Salvador e no Rio de Janeiro contraria duas tendências do estudo das etnicidades negras jovens que foram alinhavadas na introdução, ou seja, a de que a cultura jovem é um processo global, que se desenvolve sistematicamente do centro para a periferia, e a de que os estilos juvenis de exibição concentram-se num único gênero musical. Tal como aconteceu com o reggae na Jamaica e no Reino Unido, ou com os primeiros tempos do hip-hop nos Estados Unidos, existe no Rio de Janeiro e em Salvador um grande grau de ecletismo nas preferências musicais e na utilização da música como marcador étnico. A periferia pode adotar uma atitude reativa, por mais subjugada que seja, em relação aos ditames estilísticos provenientes do centro dos fluxos globais. Naturalmente, a relação entre o local e o global é complexa, como também o é a que prevalece entre a cultura jovem global e as tradições musicais locais. O resultado desses contatos não é fácil de prever.

As tradições musicais — a cultura e o hábito referentes à música — são receptivas a sons, estilos e letras vindos de outros lugares. Algumas influências "de fora" permanecem e conseguem modificar os estilos "locais". Outras simplesmente desaparecem. Embora os gêneros musicais eruditos e populares do Brasil sempre tenham sido mais receptivos às influências internacionais do que se costuma admitir (Perrone & Dunn, 2001), alguns aspectos da tradição musical brasileira são te-

nazmente locais. Movimentos musicais locais, como a *Bossa Nova* do fim da década de 1950 e dos anos sessenta, sediada no Rio de Janeiro, e a *Tropicália* da década de 1970, sediada na Bahia, são bons exemplos da interação com sons estrangeiros como o jazz, o rock e o pop (Veloso, 1998).

A tradição musical de Salvador e da região circunjacente do Recôncavo, assim como os discursos "intelectuais" e "populares" sobre a música baiana, são o filtro através do qual as influências "externas" são percebidas, reinterpretadas e, vez por outra, absorvidas. A absorção de um estilo ou tropo musical não implica, automaticamente, também a absorção do significado que têm esse estilo e esse tropo no contexto de que provêm. O significado do termo "funk" não é exatamente o mesmo no Brasil e nos Estados Unidos; duas décadas atrás, o sentido do termo "soul" também era diferente nos dois países. No Brasil, *soul* tornou-se uma palavra-valise que representava qualquer tipo de música negra moderna proveniente dos Estados Unidos, e a música soul associou-se a uma diferença de gerações e a um anseio pela modernidade negra, mais até do que a uma atitude de desafio contra o racismo e a favor do orgulho negro (Hannerz, 1970; Viana, 1988). Como vimos antes, no fim da década de 1990 havia até mesmo uma diferença no significado do funk entre os bairros de Periperi e Cantagalo. Similarmente, nas situações brasileiras que estudei, o termo *black* significa um conceito político para o militante negro e outra coisa para o jovem suburbano negro de classe baixa, para quem, em vez de ser um termo étnico e diacrítico, *black* representa um grupo de elementos e um meio cultural que combina a cor, a música internacional e a modernidade.

Num determinado contexto, o conteúdo crítico do funk, assim como de outros tipos de música negra, não depende de nenhuma qualidade intrínseca da melodia ou da letra.[85] O que transforma uma música, tida como música negra no Novo Mundo, num instrumento de negritude ou em seu oposto aparente — algo que seduz os não negros — não é a estrutura interna, nem tampouco a lógica da música — por exemplo, a função da percussão ou o fato de ela ser poli-rítmica, como sugeriram os irmãos Lomax e outros —, mas sim a posição dessa música e de seu

consumo nos campos do poder e do prazer entre negros e não negros. A idéia de música negra é um constructo que reflete o sistema local de relações raciais, a demografia de uma população específica e a tradição musical do lugar. A importância da expressão “música negra” não é idêntica em todos os contextos,[86] muito embora o universo simbólico associado à cultura negra internacional anglófona exerça uma influência poderosa e globalizante no Rio e em Salvador. Além disso, a relação entre a música, a cultura e a identidade negras não é estática e precisa ser problematizada.

Isso não quer dizer que não haja, na música negra, algo de singular que atravessa as fronteiras de diferentes países. Por um lado, ao cruzar o Atlântico Negro, a música desempenha um papel essencial na construção da identidade negra, tanto na versão tradicional quanto na versão contemporânea da cultura negra. Por outro lado, ao longo do tempo, a música negra desenvolveu-se não só como uma extensão de uma cultura musical africana, mas também como uma relação intensa com a música européia intelectualizada e simplória (erudita e popular) vinda de tradições nacionais e culturais diferentes, retomando e reinterpretando instrumentos, danças, estilos de canto e letras musicais da Europa (Martin, 1991).[87] Nesse aspecto, compreendem-se melhor as muitas versões da “música negra”, bem como da produção musical em geral, tendo por pano de fundo o processo de internacionalização e, mais tarde, globalização da cultura urbana ocidental.

Nos casos do Rio de Janeiro e de Salvador, é claro, o vigor do “local” também é função da relativa ausência do “global”, ou melhor, de seu limiar dispendioso, que restringe o acesso dos “locais” em questão ao “global”. Nesse contexto, no entanto, uma das razões da penetração relativamente fraca de produtos estrangeiros é que o gosto musical local dá preferência aos produtos locais. Isso não é um simples resultado de barreiras culturais protecionistas, que vez por outra são propostas, mas nunca efetivamente implementadas, nem do fato de a chamada “música internacional” controlar apenas uma pequena parcela do mercado fonográfico no Brasil. Ao contrário, a música internacional é altamente promovida por gravadoras multinacionais, estações de rádio,

cadeias de lojas de discos e publicações vistosas (estas visando a um público leitor rico, de alta classe média), mas, apesar disso, com poucas exceções, nunca obtém grande sucesso. Da pletora de exemplos possíveis, ofereço três que são de importância especial. As reportagens semanais sobre música no prestigioso matutino carioca *Jornal do Brasil* são uma prova do contraste espantoso entre a promoção da música internacional e suas vendas reais: as duas principais listas das Dez Mais do rádio, que informam sobre as canções mais freqüentemente executadas na semana anterior, sempre incluem cinco a seis canções estrangeiras, ao passo que as duas listas dos Dez Mais Vendidos, preparadas por duas das principais cadeias de lojas de discos do Rio, nunca mencionam mais do que dois discos estrangeiros.[88]

Além disso, o imenso mercado de CDs piratas (hoje também chamados, em tom de brincadeira, de CD genéricos)[89], parte dos quais são gravados no Paraguai, gira quase que inteiramente em torno da música local, comumente do tipo popular melodioso, como a dupla Rio Negro e Solimões (música sertaneja brasileira), de trilhas sonoras de seriados populares (que freqüentemente incorporam versões brasileiras de músicas estrangeiras) e do *sambanejo* (o estilo de samba mais comercial, mais superficial e mais lento).[90] Outra prova de que há um interesse maior pela música nacional é que quase nunca se encontram discos e CDs brasileiros com as reduções de preço com que é possível comprar muitos discos fabricados nos Estados Unidos. Noventa por cento destes últimos compõem-se de música ambiental, pop lento e música suave provenientes dos Estados Unidos, com títulos como os dos bem-sucedidos discos *Good Times Internacional* ou *Swing Times*, interpretados — como de praxe — por "Vários Artistas". Curiosamente, os cantores latinos, como Julio Iglesias, da Espanha, Juan Luis Guerra, da República Dominicana, e, mais recentemente, Laura Pausini, da Itália, saem-se muito melhor no mercado brasileiro de discos e espetáculos ao vivo do que os cantores vindos do mundo anglófono. A popularidade desses cantores latinos pode ser explicada pela preferência local por certas linhas melódicas e estilos de interpretação, que são muito semelhantes em todos os países de língua espanhola, italiana e portuguesa.

Ademais, esses cantores latinos freqüentemente fazem sucesso no mercado brasileiro com uma ou duas canções (também) cantadas em português. Por outro lado, a música pop brasileira (desde o "Rei" Roberto Carlos até o conjunto de percussão Timbalada) costuma ser muito mais popular nos países latinos do que no mundo de língua inglesa. Em outras palavras, a internacionalização da música (pop) parece ocorrer de maneira mais completa dentro do que se poderia chamar de área cultural, ou, nas palavras de Anthony Smith (1990), de uma certa "família de culturas" — algo assim como o "Mundo Latino" —, ou de países com uma ampla tradição melódica, do que entre diferentes áreas e tradições culturais e lingüísticas.

À parte a resistência da tradição e das preferências musicais territorializadas, diferentes contextos estruturais também contribuem para a persistência de "localismos" nos fluxos globais relacionados com a cultura jovem e a cultura negra. Se decerto é fato que, nas grandes cidades de hoje, todos os estilos juvenis baseiam-se numa bricolagem — como é asseverado por estudiosos como Dick Hebdige, Massimo Canevacci e Ian Chambers —, também é verdade que isso não funciona do mesmo modo em todas as situações. Entre os jovens que entrevistei em minha pesquisa, provenientes das classes baixa e média, há poucas oportunidades de consumo ostensivo e agressivo dos produtos tidos pela maioria dos pesquisadores como essenciais para a criação de estilos jovens visíveis nas cidades do Primeiro Mundo (discos, roupas estilizadas ou de etiquetas famosas, revistas especializadas, aparelhos de videocassete ou videodisco, motocicletas, automóveis, equipamentos de som e instrumentos musicais, e assim por diante). Como na maioria das demais cidades do Terceiro Mundo, esses jovens também dispõem de pouca renda para gastar em suas atividades públicas de lazer (para custear o gasto em discotecas, shows, cinemas, lanchonetes e similares). Em outras palavras, o poder aquisitivo e a parcela da renda que pode ser gasta na esfera do lazer variam muito entre os jovens das cidades importantes do Atlântico Negro, como Nova York, Londres, Amsterdã, Rio de Janeiro e Salvador. A imitação, a subversão ou a criação de um estilo jovem não são idênticos em todos os lugares.

Por exemplo, a maneira como se constrói um estilo jovem, assim como os artigos que passam a representar sua essência, variam quando o indivíduo pode comprar e executar a música em seu próprio equipamento de som, ou quando só pode usufruir dela ao vivo — ouvindo rádio ou batucando com os amigos na rua.

Em Amsterdã, cidade em que fiz pesquisas por mais de dez anos, antes de me mudar para o Brasil em 1992, a situação era bem diferente. Nessa cidade, a criatividade dos jovens negros de origem surinamesa, em termos de estilos musicais e juvenis, baseava-se numa infra-estrutura informal, composta de caixas de som (aparelhos de rádio e toca-fitas portáteis), vídeos musicais e canais de televisão dedicados à música pop. Além disso, os astros mundiais do reggae e do hip-hop apresentavam-se com regularidade na Holanda. Essas oportunidades são raras no Rio e quase inexistentes em Salvador. No Brasil, é difícil dispor da MTV; em Salvador, ela só passou a ser transmitida a partir de outubro de 1996 — mais de dez anos depois da época em que surgiu em Nova York, Amsterdã e Londres — e só está disponível nos bairros urbanos de classe média em que existe TV a cabo, embora esta seja cara pelos padrões brasileiros. No Rio e em Salvador, o conhecimento das estrelas internacionais do reggae, do soul e do hip-hop costuma ser limitado. As pessoas tomam conhecimento desses gêneros musicais à distância (especialmente através das imagens que recebem pela televisão), mas muito pouco em espetáculos ao vivo. Londres, Paris e Nova York são encruzilhadas importantes dos diferentes gêneros de música pop internacional. Inversamente, o Rio de Janeiro e, em caráter crescente, Salvador representam fontes importantes para a produção de *world music*. Alguns exemplos, nesse aspecto, são os experimentos feitos por David Byrne e Paul Simon,[91] assim como o uso da música percussionística baiana (e de imagens pictóricas da pobreza urbana no Brasil) como pano de fundo de videoclipes como "They don't care about us", de Michael Jackson, dirigido por Spike Lee e filmado *in loco* numa favela do Rio e no centro de Salvador. Isso implica que a posição e o poder de todas essas cidades no intercâmbio cultural global — e, por conseguinte, na hierarquia dos fluxos dentro do Atlântico Negro — vari-

am consideravelmente e são fundamentalmente maleáveis.

Espera-se que este capítulo ajude a expor e a indagar as razões por que, no Rio de Janeiro e em Salvador, não deparamos com as formas juvenis cristalizadas que assomam com destaque em textos etnográficos, matérias jornalísticas e filmes, como as subculturas *punk* e *rave* da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos e as gangues mitologizadas de cidades norte-americanas. No Rio e em Salvador, observam-se tipos de comportamento e estilos que podem ser identificados como juvenis, mas que não estão ligados a um grande poder aquisitivo da maioria dos jovens nem a uma cultura desenvolta de consumo da juventude. A circulação internacional dos estilos jovens e musicais vem crescendo com rapidez. Esse intercâmbio é de especial importância no que concerne aos gêneros musicais que são populares entre os jovens negros, como o funk, o hip-hop e o reggae. Isso não significa, entretanto, que tais estilos se baseiem em situações culturais ou estruturais semelhantes. A música, assim como os símbolos e os sonhos a ela associados, espalham-se muito mais depressa do que a moda, através da qual esses sons são coletivamente apreciados. No Atlântico Negro, as subculturas e estilos juvenis não se desenvolvem apenas de acordo com um único padrão, inspirado no que acontece no eixo Londres/Nova York/Los Angeles. A popularidade maciça dos bailes funk do Rio e de Salvador, através dos quais os jovens constroem sua própria versão do funk, é um bom exemplo de como os "locais" reinterpretam o "global" e de como certos aspectos das forças de globalização, em vez de criarem a homogeneidade, acabam sendo úteis para a criação de variedades locais da cultura negra jovem.

Capítulo 5

Ser Negro em Duas Cidades.

comparação entre jovens negros de classe baixa em salvador e em amsterdã

Grande parte do que se tem descrito com freqüência como "diferente", "típico", "ambíguo" e "misto", nas relações raciais brasileiras, adquiriu os seus rótulos — tanto positivos quanto negativos — sobretudo através da comparação com os Estados Unidos, um sistema racial comumente tido como centrado no eixo simples negro-branco. A comparação com outros sistemas é parte integrante das relações raciais. As idéias de raça e do que define "negro" e "branco" longe de ser simplesmente universais — também são específicas e derivam de um espaço, um território ou um país particulares.

Este capítulo[92] mostra como alguns segredos, contradições e absurdos das relações raciais brasileiras só podem ser esclarecidos através da comparação. Embora ele se sirva de uma longa tradição comparativa nos estudos étnicos, sua orientação difere da maioria dos estudos comparados num aspecto fundamental. Na tentativa de determinar se a cultura faz diferença, os pesquisadores habitualmente comparam diferentes grupos étnicos de uma mesma sociedade. Desse modo, procuram manter constantes as condições externas, escolhendo grupos com antecedentes similares de classe social e que tenham ingressado na sociedade mais ou menos na mesma época. Aqui, entretanto, examino um "mesmo" grupo — ou melhor, dois grupos que podem ser considerados parecidos em muitos aspectos — em dois países diferentes, e procuro compreender suas semelhanças e diferenças. Uma pergunta fundamental é de que modo se devem explicar as semelhanças e até que ponto a cultura é um indicador viável para interpretá-las. Optei por comparar a população "negra" do Brasil e da Holanda.[93] Obviamente, o que é "negro" num contexto ou num país pode ser "pardo" ou até

“branco” em outro. O que aqui entendo por “negro” são as pessoas que, em algum contexto específico, vêem a si mesmas e são vistas pelas pessoas de fora como sendo de ascendência africana ou parcialmente africana. Portanto, não estou exatamente comparando o mesmo grupo étnico em duas situações. Estou comparando pessoas que se identificam como “negras”, ou são vistas como tais, em duas sociedades.

Para aquilatar a importância permanente dos contextos locais na explicação das discrepâncias na cultura e nas relações raciais negras, sem perder de vista o desenvolvimento global da cultura negra, examino aqui duas cidades muito diferentes: Salvador e Amsterdã. Elas foram escolhidas por duas razões: minha experiência pessoal de pesquisa nessas cidades e o fato de elas diferirem em termos da história étnica, do tamanho e das tendências demográficas da população negra, bem como do papel desempenhado pela cor no mercado de trabalho.[94]

A questão central aqui é saber se existem semelhanças nas maneiras pelas quais os jovens negros de classe baixa, na Holanda e no Brasil, procuram melhorar sua posição e seu status na sociedade. Na verdade, veremos algumas semelhanças impressionantes, mas também algumas diferenças fundamentais. Caberá interpretar os traços comuns como uma resposta a situações locais similares, ou como conseqüência de elementos culturais inerentes à condição do negro no mundo inteiro? É comum encarar-se a população negra como um grupo étnico transnacional, formado através de uma história comum de escravidão, da experiência do preconceito racial e, segundo estudiosos afrocêntricos e muitos líderes negros, através da fundamentação de todas as variantes da experiência negra na “cultura africana”. Será que as semelhanças culturais manifestas nas populações negras de países diferentes resultam de posições de classe aproximadamente equivalentes (afinal, estamos lidando com populações que se encontram na base ou perto da base da escala social)? Ou será que elas resultam de uma origem étnica comum — de uma situação derivada do passado africano e/ou da escravatura? Será que a formação étnica negra é muito antiga, ou poderia também ser subproduto dos processos contemporâneos de

globalização? Que papel desempenha a comunidade negra dos Estados Unidos no desenvolvimento de uma cultura negra global?

Ao estudar as relações entre cultura, etnicidade e posição social, fica-se intrigado com o sucesso ou o insucesso econômico em certos grupos minoritários. Ao abordar essa questão, no que concerne às populações negras das duas cidades estudadas, sugiro que o *habitus* com que os negros constroem estratégias de sobrevivência, particularmente na esfera da atividade econômica, resulta da combinação de fatores "pesados" e "leves". Um exemplo dos primeiros é a estrutura demográfica da população; exemplos destes últimos são a presença/ausência negra tradicional em certos setores e nichos do mercado de trabalho, e os discursos concomitantes que dão um caráter de naturalidade à diferença racial.

A situação dos jovens negros de classe baixa em Salvador foi sucintamente descrita no Capítulo 1. Resumo aqui os resultados de minha pesquisa com jovens negros de classe baixa em Amsterdã. Como no caso de Salvador, o foco particular recai (a) sobre o sistema de oportunidades e a estratificação racial do mercado de trabalho; (b) sobre o papel do Estado no sistema de relações raciais; e (c) sobre a auto-imagem dos negros e a construção de estratégias de sobrevivência. Analiso semelhanças e diferenças e, embora faça referência a algumas diferenças fundamentais na história das duas populações, optei por examiná-las, ambas, num período recente e similar. Esta parte do livro mais tenciona gerar idéias do que de verificá-las. As generalizações e os instantâneos encontrados ao longo do capítulo podem dever-se à falta de dados empíricos adequados para uma comparação sistemática.

Salvador versus Amsterdã

A presença negra nessas duas cidades é muito diferente. Como já foi mencionado, desde a primeira metade do século XVI, Salvador e sua região circunvizinha (o Recôncavo) têm sido uma das principais concentrações urbanas de negros e mestiços de tez escura no Novo Mundo — uma das maiores de sua espécie.

A população preta e parda tem numerosos subgrupos e exibe uma multiplicidade de estilos de vida e maneiras de se relacionar com a identidade negra e com a cultura afro-baiana. Não obstante, essa população preta e parda continua concentrada nas classes inferiores. Os não brancos são raros na classe alta e têm baixa representação na classe média. Embora haja negros e mestiços representados em todos os setores e situações econômicos em Salvador, quanto mais alta é a posição no mercado de trabalho, menor é o número de negros nela encontrado e mais alva tende a ser a cor de sua pele. Historicamente, o trabalho pesado ou sujo costuma ser associado à tez mais escura e aos traços negróides, enquanto a pele clara se associa aos cargos administrativos e de colarinho branco. Na cidade, a tez escura também tende a se associar ao trabalho na lavoura, já que as pessoas de cor constituem até 90% da população das áreas rurais nas cercanias imediatas de Salvador. Entretanto, como os pretos concentram-se historicamente na região costeira, enquanto os mestiços constituem a maioria esmagadora no interior da Bahia, os números referentes ao estado da Bahia como um todo não exibem uma representação exagerada de negros na agricultura. Os pretos, especialmente as mulheres, têm uma representação maciça nos trabalhos de faxineira, garçonete e empregada doméstica. Em menor grau, têm também uma grande representação em todos os setores da indústria manufatureira. Mesmo depois de conquistas significativas nas duas últimas décadas, os pretos continuam a ter baixa representação no serviço público, no magistério, na enfermagem e nas indústrias química e petrolífera. No serviço público, entretanto, a Pesquisa Nacional de Amostragem Domiciliar (PNAD, 1997) indicou que, em 1996, os pretos compunham 11,1% dos servidores públicos, comparados a 9,6% em 1988 — um aumento particularmente digno de nota, considerando-se que esse setor do mercado de trabalho perdeu cerca de 1/3 de seus postos de trabalho na última década.

Tradicionalmente, os pretos participam mais do mercado de trabalho do que os pardos e têm uma participação muito maior do que os brancos. Os pretos ingressam mais cedo no mercado de trabalho e saem dele em idade mais avançada. Isso se aplica tanto a homens

quanto a mulheres. Os estereótipos racistas sobre a suposta preguiça dos homens negros raramente são ouvidos no Brasil. Em vez disso, os comentários e piadas racistas nas expressões culturais populares, tais como o folclore, as letras de música e a literatura de cordel,[95] tendem a retratar os negros como violentos, agressivos, passionais e *presepeiros* (com um comportamento de novos-ricos). No Brasil, é o índio que tende a ser retratado como preguiçoso.

Embora a cor, em geral combinada com a classe social, o status e o estilo de vida, seja um importante fator determinante da posição do indivíduo no mercado de trabalho brasileiro, a barreira mais alta a ser superada, aos olhos da maioria dos afro-brasileiros, é a da educação, ou, em termos mais amplos, a da origem na classe baixa. Enquanto os negros brasileiros consideram que a cor pode ser largamente manipulada, a classe lhes parece algo muito mais rígido. Existem várias explicações sobre por que até mesmo os brasileiros de tez mais escura enfatizam tanto a classe social. O alto índice de participação trabalhista dos brasileiros de tez escura, ao lado de sua presença maciça nos movimentos de protesto baseados na classe (sindicatos e movimento dos sem-terra), e até, vez por outra, na liderança desses movimentos, é algo que merece maiores pesquisas. Isso talvez nos ajude a compreender por que, no Brasil, muito mais do que nos Estados Unidos ou na Holanda, há uma osmose constante entre a vida social, as estratégias de sobrevivência e os costumes das classes baixas e da maioria da população negra.[96] Na verdade, a participação na cultura negra — por exemplo, como membro atuante de um terreiro afro-brasileiro ou como percussionista de samba — é comumente vista, tanto pelo grupo interno quanto pelas pessoas de fora, como algo que só serve para os negros de "baixa condição". Só recentemente é que negros da classe média, em geral pessoas com menos de quarenta anos e muito instruídas, têm afirmado que a participação na cultura negra não precisa estar associada à baixa classe social. O sucesso comercial de uma série de novas revistas sofisticadas, como *Raça Brasil*, voltadas para a população negra e sobretudo para o segmento que tem poder aquisitivo, indica que um número crescente de negros sente-se incomodado

com as definições tradicionais da negritude e com sua associação à pobreza, à falta de educação, ao consumo “brega” e a atitudes pré-modernas. A projeção da classe e a relativa minimização das diferenças de cor estão ligadas a um sistema de classificação racial que dá margem a uma considerável manipulação individual da linha que separa as cores. Como vimos no Capítulo 1, o Brasil é conhecido pela “predileção léxica” (Harris, 1970) e pelo caráter relacional de sua classificação das raças. Uma mesma pessoa negra pode ser designada por uma multiplicidade de termos raciais, como negro, preto, escuro, moreno, escurinho e neguinho. Tudo depende do contexto, da posição de quem fala, do sexo, do horário e do campo abordado (lazer, trabalho ou vida familiar).

Amsterdã é a principal cidade e a capital cultural de um país rico, no qual a população negra é apenas uma de muitas minorias reduzidas e recém-chegadas. Em 1994, os afro-surinameses, os antilhanos holandeses e os negros africanos compunham 9% a 10% dos 720.000 habitantes de Amsterdã. Comparada a Salvador — onde as relações entre negros e não negros têm séculos de história e são componentes da estrutura e da segmentação da cidade, e onde a imigração estrangeira teve pouca importância nas décadas recentes —, Amsterdã é uma sociedade aberta em termos étnicos. As relações interétnicas, por assim dizer, ainda se acham em processo de produção, e a população negra constitui uma minoria étnica mais bem definida do que a população afro-brasileira da Bahia.

Concentro-me aqui no maior grupo negro da cidade, os *Creolen* originários do Suriname, que aqui chamarei simplesmente de crioulos,[97] e, em particular, nos jovens e adultos jovens da classe proletária. As diferenças de classe são claras entre os crioulos e os antilhanos (Martens e Verweij, 1997: p. 37). No mercado de trabalho e na sociedade em geral, os crioulos situam-se, em muitos aspectos, entre os holandeses brancos e os grupos relativamente grandes de antigos trabalhadores imigrados turcos e marroquinos e seus descendentes (Van Niekerk, 1994). Essa situação favorável, no cotejo com outros grandes grupos de imigrantes, deve-se sobretudo ao relativo sucesso da numerosa minoria

de crioulos relativamente bem integrados em certos setores do mercado de trabalho, em particular o setor público. Seu sucesso é contrabalançado pela marginalização do vasto grupo da classe baixa e de pouca instrução. A imensa maioria dos jovens crioulos que observei de 1981 a 1991,[98] e que descreverei com maiores detalhes mais adiante, pertence a esta última categoria.

Durante duas décadas, desde a maciça imigração do Suriname em meados da década de 1970 até o início da década de 1990, o desemprego entre os surinameses foi assustadoramente alto. Em 1992, entre os surinameses de 18 a 30 anos, chegou a atingir 50%, elevando-se para 60% em bairros como Zuidoost, com seus prédios altos, que abrigavam grandes concentrações de crioulos de classe baixa. Nos últimos anos, porém, a economia holandesa passou por uma relativa recuperação e o desemprego diminuiu em todos os grupos, inclusive entre os surinameses. Nesse grupo, enquanto, em 1994, a taxa oficial do desemprego ainda estava em 19% no plano nacional, ela se reduziu a 10% em 1998 (em comparação com 6% e 4%, respectivamente, entre os holandeses natos). Também o desemprego juvenil caiu de 27% para menos de 15% (Martens, 1995). Entretanto, essas cifras devem ser vistas à luz de uma situação extremamente favorável do mercado de trabalho, na qual até mesmo alguns indivíduos habitualmente desempregados conseguem encontrar trabalho (temporário?). Além disso, parte desses novos empregos é gerada por postos subsidiados pelo governo, dos quais os surinameses se beneficiaram um pouco mais do que a maioria dos outros, mas que, em geral, não vêm sendo convertidos em empregos permanentes, apesar das boas intenções. Tendo em mente essas ressalvas, eu tenderia a concordar com Martens e Verweij (1997), que afirmam que a população surinamesa ainda se encontra no setor da sociedade que foi mais duramente atingido pelo desemprego e está menos apto a tirar proveito da recuperação econômica geral.

Muitos dos crioulos desempregados, bem como alguns dos oficialmente empregados, trabalham na economia informal. Em Amsterdã, a maioria das "alternativas" ao trabalho assalariado encontradas pelos crioulos de classe baixa na economia informal e criminosa ainda se asso-

cia a um grupo étnico específico, embora a conotação étnica se faça presente com mais força nas racionalizações e no discurso que cercam as atividades informais do que em sua prática efetiva (Sansone, 1992, p.135-41). Os crioulos referem-se a essas atividades pelo termo surinamês-neerlandês "*hossels*".

Desde a ocorrência da imigração em massa, os crioulos, em especial os rapazes da classe baixa, adquiriram uma certa reputação no mercado de trabalho urbano. São vistos pelas pessoas de fora, assim como pelos funcionários dos centros de triagem de empregos, como trabalhadores pertencentes a uma categoria de difícil colocação, em virtude de sua falta de qualificações técnicas, aliada a uma ética de trabalho "diferente" e a uma atitude "cheia-de-nove-horas" em relação aos empregos em potencial. Às vezes, eles chegam a ser considerados indisciplinados, agressivos e prepotentes — chegando atrasados ao trabalho, num país em que se conta com a pontualidade, recusando-se a obedecer às ordens dos superiores, alimentando expectativas pouco realistas em relação ao trabalho em geral e exibindo padrões de consumo não apenas ostensivos, mas também muito acima de suas posses. Em vários aspectos, os crioulos tendem a concordar com essas opiniões das pessoas de fora. A maioria deles se apresenta como profundamente diferente dos hindustânos surinameses — os descendentes dos trabalhadores recrutados nos territórios da Índia britânica que chegaram ao Suriname em na secunda metade do século XIX. Os crioulos dizem gostar de diversões e festas, viver o presente e adorar gastar. Afirmam que os hindustânos são avarentos, gostam de guardar dinheiro, não sabem dançar e não têm nenhum atrativo sexual. Numa fábula de La Fontaine, o crioulo seria a cigarra e o hindustânico, a formiga. Os crioulos comparam-se não apenas com os hindustânicos, mas também com os holandeses autóctones e com os outros grandes grupos de imigrantes com que chegaram, e que são, em sua maioria, turcos e marroquinos. Tendem a se situar entre os holandeses e os demais grupos. Sentem-se ocidentais em sua filosofia de vida, porém não do mesmo modo que os holandeses. Também se acham etnicamente diferentes, mas não tanto quanto os turcos ou os marroquinos. Curiosamente, essa

autopercepção é muito parecida com a maneira como os holandeses brancos vêem os crioulos (Leeman e Saharso, 1989): como uma espécie de estranhos muito íntimos - o*nze negers* (nossos negros).

Os jovens negros de classe baixa em Salvador e em Amsterdã

Já situei sociologicamente os jovens negros baianos pobres, no Capítulo 1. Voltemo-nos agora para a situação dos jovens negros oriundos da classe baixa de Amsterdã. Os dados desta parte do capítulo derivaram de uma pesquisa qualitativa, feita em 1981-1991, entre jovens crioulos dos bairros de West e Zuidoost, em Amsterdã. Na época, fazia quinze anos ou mais que a maioria dos respondentes vivia na Holanda. No Suriname, os pais de quase todos eles haviam pertencido às classes urbanas inferiores.[99]

Do grupo nuclear de 75 informantes entrevistados ao longo de todo o estudo, apenas 16 tinham emprego na fase final; 49 estavam desempregados, a maioria fazia mais de dois anos, e alguns chegando até a sete anos. Dois estavam na cadeia e oito estudavam, embora nenhum freqüentasse cursos diurnos. Apenas duas das moças estavam empregadas e, dentre as 14 que tinham filhos, 10 viviam de pensões da previdência social. No período de mais de dez anos de minha pesquisa, esse grupo nuclear de informantes manteve um padrão em que uma pequena minoria tinha empregos permanentes, enquanto outra minoria trabalhava em horário integral em atividades econômicas informais, chamadas *hossels*. A maioria vivia da seguridade social, alguns contando com uma ocasional receita extra. Os poucos informantes com empregos permanentes tendiam a se isolar dos parentes e amigos desempregados, por medo de serem “puxados para baixo”, como costumavam dizer. Para a maioria dos entrevistados, entretanto, o trabalho em horário integral e o desemprego passivo eram dois extremos de uma escala de possibilidades na qual havia uma certa mobilidade.

Além de estarem familiarizados com o desemprego, esses jovens crioulos, sobretudo os que haviam crescido na Holanda, tinham uma familiaridade cada vez maior com a sociedade holandesa. Isso significava que também haviam identificado suas expectativas de consumo com o padrão dos jovens brancos amsterdameses, especialmente o da rapaziada "fashion" com que dividiam as pistas de dança. Através dos meios de comunicação, eles também vivenciavam indiretamente as conquistas sociais e os estilos de vida dos negros do exterior, particularmente dos Estados Unidos. Também isso havia influenciado suas expectativas no tocante ao consumo, às carreiras ideais, ao "respeito" (o status que eles julgavam merecer, mas que em geral não alcançavam) e às maneiras de obter tudo isso. Essas expectativas, que eram elevadas em relação a seu baixo nível de instrução, coexistiam com a "normalidade" do desemprego em seu meio. Por sua vez, isso influenciava seu compromisso com a educação, suas atitudes perante o trabalho, seu comportamento profissional e o tipo de emprego que eles acabavam conseguindo. Para alguns, o desemprego podia ser a força motriz que impulsionava uma busca desesperada e contínua de alternativas ao trabalho remunerado regular. Tais alternativas podiam ser encontradas na indústria do espetáculo, bem como na economia informal ou na criminalidade.

As estratégias de sobrevivência adotadas por esses jovens crioulos para chegar à mobilidade social ou ao "respeito" escoravam-se numa ideologia específica. Os informantes diziam que sua marginalização enraizava-se historicamente, antes de mais nada, no passado crioulo-surinamês e em sua natureza crioula, ou, vez por outra, no caráter do negro em geral. Os *hossels* eram tipicamente surinameses; a importância da diversão, da maternidade e da conservação de certos tipos de emprego enraizava-se na "mentalidade" crioula. A aversão ao status de trabalhador braçal também teria origens históricas. Tal como no passado, os negros de hoje continuavam a ser obrigados a executar trabalhos que não queriam ou de que não gostavam. Eles viam essa aversão como uma rejeição, em particular, do trabalho monótono, produto da resistência histórica dos escravos ao trabalho na lavoura.

Essa ideologia era mais marcante entre os *hosselaars* de rua, que compunham a minoria. O importante era a quantidade de dinheiro, e não sua origem. O poder aquisitivo tinha mais valor para os *hosselaars* do que o status profissional ou a educação. Eles não faziam distinção entre trabalhadores e desempregados, mas entre as pessoas ativas e os "vagabundos" inativos. O indivíduo drogado, imundo e desbocado é que se mostrava indigno de respeito, e não o traficante; não era o cafetão que era "sujo", e sim a prostituta. O cafetão dizia fazer o que fazia porque os negros não tinham outro caminho para chegar ao sucesso. Seus ganhos por baixo do pano viriam, um dia, a ser gastos numa boa causa — ajudar a construir o Suriname, uma casa para a mãe, um negócio respeitável. Seu *hossel* era também uma forma de protesto contra a exploração holandesa do Suriname e contra as privações dos negros na sociedade holandesa. Ele não estava "trabalhando", mas vivendo a vida em sua plenitude.

Apesar de todas essas tentativas de explicar sua estratégia de sobrevivência como tipicamente crioula, a atitude dos *hosselaars* perante o trabalho, seus métodos e sua ideologia derivavam de várias fontes diferentes. Sem dúvida, sua abordagem se enraizava, em parte, nas tradições sociais e culturais e na formação dos crioulos de classe baixa do Suriname, bem como em séculos de experiência de convívio com a instabilidade social. O status baixíssimo atribuído ao trabalho braçal monótono faz parte dessa tradição (Brana-Shute, 1978; Sansone, 1992). As tradições crioulas incluíam também alguns *hossels* trazidos do Suriname, como as associações de poupança em forma de credito rotativo entre vizinhos e/ou parentes ou a organização de (grandes) festas e aniversários como forma de ganhar dinheiro. Mas as estratégias de sobrevivência dos informantes também eram produto de sua vida nos Países Baixos. Muitos *hossels* haviam-se originado entre os próprios brancos holandeses: os serviços ilegais prestados a pleiteantes de benefícios da previdência, o *snorren* (dirigir táxis piratas) e a venda de drogas nas ruas, no bairro de Zeedijk de Amsterdã, já existiam antes de se iniciar a imigração em massa do Suriname. Em termos gerais, portanto, os *hosselaars* não eram inovadores e não abriram nenhuma nova "opor-

tunidade de mercado", mas apenas adotaram métodos já existentes em Amsterdã e os revestiram de uma nova roupagem surinamesa. Os métodos de meus informantes pareciam ser parcialmente influenciados pelas estratégias de sobrevivência dos holandeses brancos desempregados desde longa data, a exemplo do abuso dos benefícios da seguridade social. Algumas formas de lidar com mercadorias roubadas eram influenciadas pelos métodos de jovens marginais holandeses, os quais eles conheciam na rua, em instituições voltadas para a juventude ou, vez por outra, na prisão; e suas atividades no tele-sexo e nos serviços de acompanhantes eram influenciadas pelo *penose*, o submundo já existente em Amsterdã. Outra influência era a ética de oposição ao trabalho de jovens brancos "alternativos", como os punks e os *krakers* (os integrantes do movimento de ocupação de moradia), com quem os crioulos travavam conhecimento em lugares como os centros culturais para a juventude subvencionados pela prefeitura. No início da década de 1970, Biervliet (1975, p. 200) já havia apontado as semelhanças entre a subcultura dos *hosselaars* crioulos, em Amsterdã, e as subculturas altamente visíveis dos desempregados brancos de longa data e da juventude "alternativa".

A baixa posição social de meus informantes era determinada por uma combinação de exclusão e auto-exclusão. As perspectivas no mercado de trabalho e a atitude perante a atividade profissional influenciavam-se mutuamente. Fazia muito tempo que a maioria dos informantes estava desempregada. Os poucos dentre eles que tinham um emprego não retiravam deste um status significativo. Todos os respondentes reagiam à marginalização no mercado de trabalho criando suas próprias estratégias de sobrevivência. Essas tentativas de escapar da marginalização freqüentemente terminavam na auto-exclusão — embora, vez por outra, esta fosse inconsciente e indolor. A combinação da situação marginalizada no mercado de trabalho com o fracasso na economia informal levava muitos deles a se concentrarem mais nas atividades de lazer (Sansone, 1992, p. 186-192), na maternidade e, em alguns casos, em *hossels* criminosos. O status, a auto-estima e a empolgação eram então buscados sobretudo nessas "alternativas". O

lazer, a maternidade e os *hossels* criminosos ligavam-se uns aos outros, assim como à escola e ao mercado de trabalho formal. O sucesso num emprego estável podia levar a uma diminuição do interesse nas alternativas que envolviam a malandragem das ruas, ao passo que o sucesso como *hosselaar* podia reduzir o interesse nos estudos. Como também demonstrou a pesquisa longitudinal, a popularidade dos dois extremos desse continuum — o emprego estável e os *hossels* criminais — podia oscilar conforme as tendências do emprego e certos fatores individuais. A duração do desemprego era um fator a mais, já que os anos vivendo à custa da seguridade social haviam forçado muitos informantes a adotar expectativas mais baixas ou mais intangíveis. Isso também os deixava menos atentos às novas oportunidades.

As tradições crioulas continuaram a desempenhar um papel fundamental nas maneiras como os informantes expressavam sua insatisfação com a baixa posição social e criavam "soluções alternativas". Entretanto, quanto mais longo era o tempo passado por esses jovens crioulos na Holanda, mais o seu status precário de emprego e sua ética do trabalho eram regidos por fatores intrínsecos à sociedade holandesa (cf. Cross e Entzinger, 1988, p. 11). Os obstáculos associados à migração haviam-se tornado menos relevantes. Agora, eram o processo de exclusão do mercado de trabalho holandês, a evolução do setor informal e os efeitos do sistema de seguridade social que tendiam a tornar menos atraente o trabalho estável e a conferir mais atrativos aos *hossels* informais. A auto-exclusão dos crioulos — a impossibilidade de aproveitar as vias de progresso existentes, como as bolsas de estudos — passara a se assemelhar cada vez mais aos empecilhos sutis que frustravam a mobilidade social do indivíduo entre os jovens brancos holandeses designados como a juventude marginalizada.

Havia, contudo, duas diferenças importantes entre os jovens crioulos de classe baixa e os jovens holandeses brancos. Primeiro, os jovens negros *sentiam-se* diferentes. Atribuíam isso à cultura crioula e a seu sentimento de um passado comum de escravidão, colonialismo e privações sociais. Segundo, era freqüente eles se sentirem discriminados pela maioria branca, por causa de sua aparência física. Esse racismo

não só desempenhava um papel importante em sua auto-imagem e no processo de criação de uma nova etnicidade negra, como também influenciava sua maneira de perceber as vias de progresso disponíveis. No cotidiano dos informantes, a exibição habilidosa da negritude era um tema central, como também o eram o medo do preconceito racial e os esforços constantes para evitá-lo. A fixação desses jovens em setores e ocupações em que, a seu ver, a negritude não era tratada de maneira tão negativa tinha-se tornado parte de sua estratégia de sobrevivência, mas, ao mesmo tempo, contribuía para sua auto-exclusão. Embora a discriminação racial não fosse a única causa de sua posição persistentemente baixa na sociedade, ela de fato constituía um grande empecilho à sua ascensão social — externo, pela exclusão dos jovens negros, e interno, por fomentar a desilusão e o escapismo.

Semelhanças e diferenças

É óbvio que os sistemas locais de oportunidades de Amsterdã e Salvador são muito diferentes. Embora, ao longo da última década, a Holanda tenha adquirido uma reputação de flexibilidade em seu mercado de trabalho, esse processo de flexibilização ocorreu no contexto de uma força de trabalho relativamente estável e rígida, de uma informalidade restrita e de um sistema previdenciário bem desenvolvido. Em Amsterdã, quem não é qualificado sempre pode optar pelo apoio estatal. Em Salvador, os pobres e desempregados têm menos opções. Assim, enquanto, para muitos surinameses holandeses, a questão é se é possível obter um emprego que pague mais do que o benefício da previdência social, no Brasil, a questão central é se é possível obter algum emprego decente e conseguir conservá-lo. As estatísticas oficiais sobre o desemprego e a participação da mão-de-obra nos dois países são difíceis de comparar, porque não são compiladas segundo os mesmos padrões e porque as cifras oficiais brasileiras reduzem acentuadamente os dados informados sobre a taxa real de desemprego.[100] Entretanto, mesmo guardando isso em mente, certas condições estruturais convergentes leva-

ram a um interessante conjunto de semelhanças entre Amsterdã e Salvador, a saber, o colapso do sistema de status baseado na situação dos pais no mercado de trabalho. Isso se deve, em grande parte, à queda do poder aquisitivo que acompanha os tipos de emprego não qualificado que os informantes têm possibilidade de conseguir. Essa tendência vem ocorrendo em sociedades que atribuem mais valor do que a geração passada a estilos de vida que implicam o consumo ostensivo. Além disso, existe hoje um número crescente de pessoas para as quais o emprego estável tornou-se uma atividade realmente estranha. Tanto no Brasil quanto na Holanda, a especialização crescente e a nova segmentação do mercado de trabalho têm caminhado de mãos dadas com um encurtamento da distância simbólica entre as expectativas das diferentes classes sociais, em termos da qualidade de vida, do poder aquisitivo e da qualidade do trabalho. Uma das conseqüências dessa demanda de mobilidade ascendente é que, na consciência das classes baixas, um número crescente de empregos é considerado indesejável ou “sujo”. Também vêm sendo exibidas estratégias semelhantes, nos dois países, para a conquista da mobilidade social. A importância do serviço público, das forças armadas e das empresas estatais, como vias de mobilidade social para as populações negras, é um fenômeno comum a todo o Atlântico Negro — e as empresas estatais têm uma importância especial no Brasil (Figueiredo, 1998; Silva, 1997). Muito provavelmente, isso se deve ao fato de que a cor tem relativamente pouco peso nos critérios de contratação e nas perspectivas de carreira no serviço público. Outra semelhança relativa entre os dois países é a presença maciça de negros em certas profissões do mundo dos espetáculos, na esfera do lazer (sobretudo nos esportes, no canto, na dança e na música pop), embora o tamanho e a importância dessas profissões divirjam consideravelmente nos dois países.

Uma grande diferença entre os dois grupos aqui comparados está no grau de intervenção do Estado no cotidiano dos pobres do meio urbano. Tanto em Salvador quanto em Amsterdã, a relativa marginalização dos negros em grandes setores do mercado de trabalho é uma realidade antiga. Sob muitos aspectos, os atuais crioulos da classe

baixa, ao lado de outros grupos de imigrantes "problemáticos", são vistos de um modo que faz lembrar a maneira como os "anti-sociais" — aquela parcela de brancos tida como desviantes, cujos integrantes eram chamados de "pobres indignos" — eram retratados na literatura popular e acadêmica holandesa antes da Segunda Guerra Mundial (De Regt, 1984; De Swaan, 1988). Também no Brasil, velhos constructos culturais ligados às patologias dos "pobres indignos" — a maioria dos quais aplicou-se, originalmente, à leva de novos pobres urbanos que precedeu e se seguiu à abolição da escravatura, em 1888 — ainda parecem influir nas idéias atuais aplicadas aos pobres, predominantemente mestiços e negros, das áreas urbanas. Durante os anos da Primeira República, logo depois da abolição da escravatura, a preocupação com os pobres limitou-se à implementação de medidas de "higiene social" e ao combate às doenças contagiosas (Stepan, 1991). Até a ditadura corporativista de Vargas, na década de 1930, a qualidade de vida, a vida familiar, as relações interétnicas e a mistura nas massas brasileiras evoluíram predominantemente à margem das operações do Estado, se não contra elas. Dos anos quarenta aos anos setenta, as tentativas estatais de melhorar as condições de vida e, nesse processo, "organizar" a vida dos pobres nas áreas urbanas foram espasmódicas e não resultaram num Estado de bem-estar poderoso e assistencial. Além disso, nos últimos vinte anos, com o retraimento geral do Estado e os cortes nos gastos públicos, as condições da vida urbana mais uma vez começaram a evoluir com um grau relativo de autonomia do Estado. Desde a abolição (extremamente tardia) da escravatura, esse descaso estatal aliou-se à ausência de qualquer estratégia para associar a negritude aos pobres (indignos) — pelo menos, não explicitamente na literatura nem nos pronunciamentos oficiais. Na política pública, questões como a pobreza, as doenças contagiosas e a saúde pública raramente receberam um matiz explicitamente negro, embora isso sempre tenha ocorrido na prática do policiamento (Chalub, 1990).

Fazendo uma ampla generalização, poder-se-ia dizer que, no Brasil, a exclusão social das pessoas de tez escura e sua representação maciça entre os pobres resultaram, predominantemente, da ausência

do Estado, ao passo que, na Holanda, esses fenômenos ocorrem *apesar* das medidas tomadas pelo Estado e a despeito da presença de um dos Estados de bem-estar mais plenamente desenvolvidos do mundo. Diferentes contratos sociais prevalecem nesses dois países. Na Holanda, o Estado garante os direitos individuais e o atendimento de certas necessidades básicas, inclusive aos pobres. Em linhas gerais, a lei é respeitada. No Brasil, a aparência determina de maneira dramática a aplicação da lei, que não é tão eficiente e democrática quanto a da Holanda. O Estado é uma máquina que as pessoas tendem a "neutralizar" através de atos individuais. Essa relação individualizada e, portanto, incoerente com a lei e o Estado produziu grandes disparidades nas relações raciais, bem como um processo de negociação desigual entre a população negra, o poder e o Estado (Da Matta, 1987; Fry, 1997; Viotti da Costa, 1989).

Nos últimos anos, o papel do Estado na formação racial retraiu-se nos dois países, enquanto o dos meios de comunicação de massa e da propaganda vem crescendo. Os não brancos da Holanda, apesar de seu número proporcionalmente reduzido, fazem-se cada vez mais presentes nas interpretações comerciais e públicas da nacionalidade holandesa, seja como parte de estratégias avançadas de comercialização, seja porque a propaganda optou por retratar a imagem de uma sociedade baseada num multiculturalismo emergente. No Brasil, em contraste, os negros são flagrantemente sub-representados na propaganda e na mídia, sobretudo nas novelas sumamente populares de televisão, embora, nos últimos anos, vejam-se mais negros nas mensagens publicitárias de empresas e serviços públicos e semipúblicos. Talvez se possa explicar essa sub-representação dos negros pela relativa falta de um discurso multicultural sobre a maneira como o Brasil deve ser retratado pelo mercado, ou talvez pelo fato de o consumismo popular ser bastante restrito. As estratégias de comercialização, sobretudo de artigos considerados sofisticados pelos padrões locais (que incluem produtos que pareceriam corriqueiros na Holanda, como alimentos prontos para servir, carros populares ou telefones celulares), ainda se voltam basicamente para o escalão superior da metade branca da população

brasileira. Raramente se vêem estratégias agressivas para seduzir novos grupos de consumidores e, embora o número de afro-brasileiros de classe média venha crescendo sistematicamente (Figueiredo, 1998 e 2002), a etnicidade, decididamente, ainda não é uma das linhas demarcatórias para a constituição de grupos de consumidores.

Examinemos agora a construção da identidade negra. No Brasil e na Holanda, a cultura negra vem sendo cada vez mais estetizada, através do uso de símbolos associados ao corpo negro e a uma suposta sensibilidade negra. Nas pessoas capazes de usá-los com habilidade, esses símbolos aumentam as possibilidades de acesso à cultura juvenil e àquilo que parece ser um novo nicho de sensualismo na divisão do trabalho, nas modernas sociedades urbanas ocidentais. De portador de um estigma, o corpo negro transformou-se na vitrine de um modo novo, "natural" e amiúde hedonístico de se relacionar com a modernidade. Essa estetização da cultura negra é particularmente visível no campo da música popular — na interação entre o que é percebido como música negra e a música "branca" ou da cultura dominante. Essa ênfase hedonista acrescenta uma certa "naturalidade" à construção da diferença da "raça negra". Tanto em Salvador quanto em Amsterdã, esse é um processo que atua de fora para dentro, através da visão que o observador externo tem dos negros, e de dentro para fora, através da auto-imagem de muitos negros, especialmente de certos porta-vozes que afirmam que, de fato, eles são diferentes dos outros — mais próximos da natureza, mais sensuais e mais sentimentais.

A ênfase no consumo é uma faca de dois gumes. O consumismo pode ser visto como um meio de obter a cidadania e participar da sociedade, mas é também um campo controvertido, no qual se percebe não apenas o sucesso, mas também a exclusão e a frustração, já que apenas uma minoria consegue adquirir os símbolos de status do consumismo moderno. Entre os jovens negros de classe baixa, as imagens glamourosas do sucesso global dos negros, especialmente no mundo artístico e nos esportes profissionais, podem estimular o desempenho superior em certos setores restritos do mercado de trabalho,

bem como disseminar a frustração sobre o que é percebido como um subdesempenho mundial (Cashmore, 1997).

Nas duas cidades, existem muitos grupos de negros que buscam inspiração cultural e um quadro de referência nos negros norte-americanos — em geral, os Estados Unidos são um país com o qual se tendem a fazer comparações. A maneira como a cultura negra é interpretada nos Estados Unidos é um ponto de comparação necessário para o estudo da cultura negra noutros contextos. Toda uma série de "verdades" étnicas sumamente biologizantes sobre a personalidade do homem ou da mulher negros, sobre a população negra de classe baixa, as preferências de emprego dos negros, a família negra e a sensualidade e sentimentalismo dos negros tornou-se parte integrante da divisão etnocultural do trabalho nos Estados Unidos. Esses constructos refletem-se com freqüência na propaganda, nos meios de comunicação e no cinema. Graças ao poder das imagens norte-americanas negras (e brancas) nos fluxos culturais globais — por exemplo, o modo como os negros são retratados em campanhas de propaganda de símbolos populares de status, como os calçados esportivos —, muitas dessas imagens são hoje mundialmente conhecidas. Elas permeiam o imaginário dos negros e a auto-imagem negra até mesmo em lugares remotos.[101] Assim, parece apropriado tirar algumas conclusões aqui sobre a especificidade ou a universalidade de certos traços do sistema de relações raciais norte-americano e sobre a "americanização" de variantes locais da cultura negra.

Nos Estados Unidos, tal como noutros países do Atlântico Negro, os negros têm uma representação maciça entre os pobres, os pobres modernos e a geração sem trabalho. No entanto, a distribuição da população negra na força de trabalho é específica, assim como o são as estratégias exibidas pelos negros no mercado de trabalho, descendo da classe média para a *underclass (*"subclasse"). Nos Estados Unidos, os negros que estão à margem da sociedade tendem a antagonizar muito mais a cultura dominante do que os negros baianos e, até certo ponto, os de Amsterdã. Nas últimas décadas, os negros norte-americanos desenvolveram estratégias de sobrevivência baseadas na manutenção

da distância da classe média branca. No Brasil, dá-se praticamente o inverso: historicamente, os negros têm procurado seduzir e cortejar a classe média branca. Em princípio, as expressões culturais afro-brasileiras, como os rituais religiosos e a criação musical, são abertos aos brancos. Os crioulos da Holanda, em particular a nova geração, vêm agora passando por um processo em que estão como que se tornando negros (Sansone, 1994). Como já aconteceu na Grã-Bretanha e na França, os crioulos estão redefinindo sua identidade étnica através de sua experiência de migração. A cultura negra baseada nos Estados Unidos é uma fonte de inspiração importante nesse processo de redefinição. Afinal, há décadas os Estados Unidos fazem parte do horizonte cultural dos surinameses, primeiro no Suriname, onde a América representou a modernidade sem colonialismo, e agora na Holanda, onde a cultura negra de base norte-americana oferece uma profusão de provas de que a modernidade, o consumo ostensivo e a negritude podem caminhar de mãos dadas. Em outras palavras, ser não branco não significa necessariamente ser marginal.

Quando os jovens negros de Amsterdã e de Salvador escolhem entre os símbolos étnicos que lhes são apresentados pelos novos fluxos culturais globais, esse processo é impregnado pela classe social, pela idade, pelo sexo e pelas circunstâncias locais. Os símbolos negros globais são extraídos sobretudo das regiões anglófonas do Atlântico Negro. Através do sucesso mundial do reggae e da popularidade do estilo rastafári, a pequena nação da Jamaica é uma fonte de inspiração importante, ao lado dos Estados Unidos e do Reino Unido (Sansone, 1992 e 1994; Savishinsky, 1994). Esses símbolos negros globais são seletivamente reinterpretados nos contextos nacionais, e aquilo que não pode ser combinado com a situação do próprio indivíduo é descartado. Embora os ícones associados à música e aos estilos juvenis tendam a convergir (como aconteceu com a parafernália do reggae e do hip-hop), as preferências musicais e as reinterpretações concretas desses ícones são tenazmente locais. Entre os jovens negros do Brasil, palavras inglesas como *black*, *funk* e *brother* adquiriram sentidos locais muito específicos, que despertam associações com o consumo ostensivo, a veloci-

dade e a hipermodernidade, e não com relações raciais polarizadas (Midlej e Silva, 1998; Viana, 1988). Amsterdã e Salvador relacionam-se com as redes da *oecumenia* negra anglófona a partir de posições muito diferentes. O grau em que os negros de Amsterdã podem consumir produtos e símbolos culturais originários do mundo de língua inglesa é muito maior do que acontece em Salvador, onde a vasta maioria da população negra não pode sequer satisfazer suas necessidades primárias, muito menos comprar CDs ou roupas da moda inspiradas no hip-hop. Amsterdã é também muito mais central para os fluxos culturais do Ocidente. Por outro lado, os símbolos e artefatos afro-baianos têm sido fundamentais para a construção da imagem do Brasil no exterior, e a música afro-baiana (sobretudo o axé afro-pop e os conjuntos de percussão) e outras expressões culturais como a capoeira ocupam um lugar visível na música internacional e encontram cada vez mais eco nos Estados Unidos e na Europa. Se Amsterdã é uma cidade que funciona como um transmissor para a cultura negra internacional, um lugar em que essa cultura é processada e até "enlatada", Salvador é uma cidade-fonte — um lugar em que os "africanismos" são produzidos e reproduzidos. E por aqui ficamos, nesta digressão sobre a "americanização" das variantes locais da cultura negra.

As formas pelas quais a cultura negra se estetiza são diferentes nas duas cidades estudadas. Em primeiro lugar, isso se deve a elas terem tradições diferentes na encarnação da negritude e da branquidão e histórias diferentes de moral sexual. Há uma estreita ligação entre a maneira como são vistos os corpos negros masculino e feminino, numa dada sociedade, e o modo como nela se utilizam esses corpos para a construção da etnicidade e da "diferença" negras. Salvador é uma cidade tropical, com uma vida social animada e voltada para os espaços ao ar livre, tanto na classe baixa quanto, inclusive, em grande parte da classe média. A vida praiana e o mar são centrais nas manifestações da cultura popular, como os festejos populares de massa, o carnaval e a dança e a criação musical nas ruas e nas praias. A branquidão é que é exótica, e não a negritude. Os olhos azuis desencadeiam no sexo oposto uma excitação comparável à da chegada das trancinhas rastafári

nas escolas holandesas de classe baixa, na década de 1970. (Seria possível dizer que os olhos azuis têm um atrativo sexual muito diferente do das trancinhas, mas discutir esta questão ultrapassaria o âmbito deste capítulo.) Em Salvador, a "paquera" se dá muito mais em público do que em Amsterdã. Dançar bem é visto como uma característica de todos os baianos, mais do que como uma qualidade específica desse estranho íntimo que é o crioulo holandês.[102]

A segunda razão dos estilos estéticos diferentes é a "visibilidade" diferenciada dos jovens negros nas duas cidades. Em Amsterdã, o simples fato de conversar numa esquina, falar alto em grupo, tomar cerveja com os pares na rua, ou fazer gracejos em voz alta sobre as moças que passam, pode contribuir para transformar um grupo de rapazes negros num fenômeno "étnico", aos olhos dos não negros. Nessas situações, sua negritude á associada a um comportamento considerado altamente sexualizado, indelicado, pelos padrões da cultura dominante, e até ameaçador. Em Salvador, o estigma da negritude — quando ser negro significa um status baixo — é menos associado a grupos de negros jovens circulando pelas ruas (seu número seria demasiadamente grande) do que a certas maneiras de exibir o corpo negro. Isso se deve ao fato de o corpo negro trazer os estigmas associados à pobreza e ao trabalho pesado (aparência doentia, maus modos, falta de dentes, cicatrizes, calos, varizes, doenças de pele e ferimentos), ou de o indivíduo negro se apresentar como uma pessoa indecente ou não trabalhadora. Antigamente, o malandro brasileiro[103] exibia com orgulho todos os atributos que demonstravam que ele não exercia nenhum trabalho pesado: unhas compridas, mãos bem cuidadas, pele perfumada, camisas imaculadamente brancas. O malandro de hoje diferencia-se dos "otários" por sua reinterpretação, em estilo funk, dos trajes de praia californianos (tornados mais acessíveis pela falsificação de etiquetas famosas, contrabandeadas do Paraguai). Os policiais, que, pelo menos no nível dos que trabalham nas ruas, são predominantemente negros ou mestiços,[104] reforçam a importância desses sinais de distinção negros e da classe baixa. Até trinta anos atrás, em suas freqüentes batidas noturnas, eles costumavam prender os jovens que não tivessem as mãos

calejadas; hoje em dia, prendem os que usam roupas de estilo funk praiano, "caras demais".

É central para nossa discussão determinar se a exclusão e a auto-exclusão são etnicizadas. Os afro-brasileiros e os crioulos de Amsterdã podem ser vistos como minorias coloniais. Como muitos que o antecederam, Ogbu (1978), ao escrever sobre as escolas norte-americanas, mostrou que os jovens de classe baixa, especialmente os do sexo masculino, provenientes do que foi definido como minorias coloniais (africano-americanos, índios americanos, porto-riquenhos e mexicano-americanos), tendiam a adotar uma atitude de resistência à educação escolar e ao trabalho não especializado. A principal razão desse antagonismo aos valores da cultura dominante, afirmou Ogbu, estava em que a incorporação forçada dessas pessoas no mercado de trabalho caminhava *pari passu* com sua aguda consciência dos limites da ascensão profissional. "No plano dos esforços individuais, os negros tradicionalmente evitam a competição direta com os brancos, por medo de represálias" (1974, p. 180). Seu medo do teto de ascensão profissional, ao invés de estimulá-los a estudar mais, freqüentemente desestimulava qualquer escolarização. Foi possível constatar atitudes similares entre meus informantes das duas cidades aqui examinadas. Em Salvador, no entanto, a autopercepção da exclusão não se dá em termos de brancos e negros, nem da etnicidade. Ali, a vitimação é percebida em termos dos fracos, e não da cor ou da raça, embora os fenótipos negróides façam parte da interpretação de "fraqueza". A maioria dos brasileiros negros de classe baixa acredita firmemente que qualquer mobilidade ascendente resulta da capacidade e da oportunidade de integração, do juntar-se à cultura dominante da sociedade, que eles vêem como "brasileira", e não como "branca". Os mesmos jovens negros brasileiros que evitam certos empregos, por julgarem que não são "ideais" para eles, raciocinam de um modo que poderia intrigar muitos de nós: apesar de insistirem em que essa evitação não é uma conseqüência do racismo, eles sabem que se beneficiariam de travar amizade com brancos e de estabelecer "contatos" com brancos importantes. Em outras palavras, no grupo que estudei em Salvador, a exposição ao preconceito racial e

à exclusão social, bem como as reações de auto-exclusão a estes, não eram acompanhadas por uma atitude de resistência de base étnica (cf. Warren, 1997), embora as pessoas efetivamente resistissem à escola e ao trabalho maçante. Como enfatizaram autores como Waldinger e Perlmann (1997), boa parte dessa atitude contracultural, mais do que ser de base étnica, é típica das classes baixas em geral, que tenderam, historicamente, a enfatizar a solidariedade do grupo e a desdenhar das tentativas individuais de ascensão social. Assim, a auto-exclusão pode estar ligada ao que é comumente visto como uma postura de antagonismo à sociedade majoritária branca, mas também pode caminhar de mãos dadas com uma postura integracionista em relação à vida, como vemos no Brasil.

Por que a identidade negra é menos central quando os brasileiros explicam suas posições sociais? Eu sugeriria quatro razões interligadas. Primeiro, a história das relações raciais, no Brasil, difere consideravelmente da do Suriname e da Holanda. O Brasil é o maior exemplo da variedade ibérica de colonialismo e de relações raciais (Hoetink, 1967), que se caracteriza por fronteiras e alianças étnicas relativamente fluidas, por uma ênfase universalista na lei e no Estado, pelo reconhecimento de um grupo mestiço e pela presença do catolicismo romano como religião *de facto* do Estado. A Igreja Católica "abraçou" as almas de brancos e negros, mas, em suas manifestações populares, abriu espaço para uma interpretação setorizada da palavra de Deus e da liturgia. Os escravos eram convertidos à força ao catolicismo ao chegarem a terras brasileiras. No Suriname, em contraste, a conversão ao cristianismo foi desestimulada, quando não proibida. Após a abolição da escravatura, a experiência religiosa continuou diferente nos dois países, porque o pluralismo foi aceito no Suriname. Em concordância com Hoetink (1967), eu diria que a tradição religiosa foi particularmente importante. O universalismo (quase sempre) autoritário da sociedade brasileira (um país, uma lei, um povo/raça, uma religião) teve sua origem na tradição católica. A tradição protestante, nem que fosse por estar acostumada a igrejas diferentes para pessoas diferentes, coincidiu com uma postura liberal em relação à diversidade étnica na sociedade, ou veio até a fortalecê-la.

Atualmente, o Brasil é uma república federativa com um poder fortemente centralizado do Estado. Funciona num contexto de dogmas universalistas rigorosos, com uma história de miscigenação racial, um sistema não polarizado de classificação racial, uma longa tradição sincrética nos campos da cultura popular e da religião, uma tradição de intolerância à alteridade étnica na vida política, uma aversão geral à etnicidade e, mais recentemente, uma dificuldade considerável em pensar e aplicar medidas de cunho multiculturalista ou explicitamente anti-racista na educação (ver Sansone, 1999 e 2002; Souza, 1996;). No Brasil "heterófobo",[105] o direito à diversidade cultural é negado, efetivamente, nas variantes intelectualizada e popular do discurso sobre a democracia racial. Ambas não apenas abominam o racismo, como celebram a miscigenação cultural e biológica nos rituais públicos de mistura racial, nas atividades de lazer (por exemplo, na criação e consumo da música tradicional e popular) e na religiosidade popular.

A Holanda, por outro lado, é um país em que os negros são uma minoria relativamente pequena e de imigração recente, com fronteiras étnicas mais nítidas que as do Brasil. O país tem também uma tradição conhecida como "pilarização", que antigamente prescrevia uma ampla segregação em moldes políticos e religiosos. Embora essa tradição tenha-se enfraquecido consideravelmente nas últimas décadas, ela lançou as bases para o surgimento, em maior escala do que na maioria dos outros países europeus de imigração (Vermeulen, 1997), de muitas novas escolas religiosas para atender aos filhos de imigrantes. A maioria dessas escolas é muçulmana, embora não todas elas. A etnia e o direito à diversidade cultural e religiosa são celebrados como valores positivos na Holanda — como algumas das melhores características da nação.[106] Ao lado dessa celebração da diversidade, entretanto, a Holanda também experimentou um índice muito alto de miscigenação nas últimas quatro décadas, particularmente como resultado das uniões de holandeses natos com cidadãos holandeses de origem indonésia, crioula, antilhana e molucana. Embora o desenvolvimento de uma identidade étnica "mista" ainda seja limitado, essa miscigenação étnica já vem questionando o sistema estabelecido de classificação étnica, que se baseia

na polaridade *allochtoon/autochtoon* (alóctone/autóctone) ou, às vezes, branca/não branca (Van Heelsum, 1997).[107]

A segunda razão para a diferença de ênfase na etnicidade negra é que, historicamente, as divisões etnoculturais do trabalho foram muito diferentes nos dois países. No Brasil, o discurso sobre o trabalho pesado é predominantemente associado ao corpo negro (desrespeitado e mal alimentado). Na Holanda, só na década de 1960 é que veio a surgir uma divisão étnica do trabalho e, mesmo assim, foram sobretudo os trabalhadores imigrantes vindos de países do Mediterrâneo, e não os crioulos, que se viram associados ao trabalho pesado e sujo. A situação dos crioulos no mercado de trabalho holandês é produto de dois fatores: a segmentação etnocultural do mercado de trabalho do Suriname (ver, por exemplo, Van Lier, 1971, e Van Niekerk, 2000) e a incorporação problemática dos imigrantes surinameses que chegaram à Holanda depois de meados da década de 1960. No Brasil, a divisão etnocultural do trabalho baseia-se na herança da escravatura, no baixo status historicamente atribuído ao trabalho braçal e na distribuição do trabalho e do status profissional de acordo com uma combinação de cor, classe, posição e aparência. Ela funciona mais como um mosaico do que como uma polaridade.

Em terceiro lugar, a maioria dos brasileiros negros se vê como parte da classe baixa, apesar de saber que o racismo também existe nas classes baixas, quando se trata, por exemplo, da questão dos parceiros conjugais (Poli Teixeira, 1988). Quase todos se portam sem uma fidelidade étnica específica nas associações de bairro, nos sindicatos e em seus padrões eleitorais — não existem uma votação ou um ponto de vista claramente negros nas pesquisas de opinião (Datafolha, 1995). A maioria dos crioulos da Holanda encontra-se na classe baixa e se sente submetida a privações e desfavorecida. Tradicionalmente, eles têm sido eleitores dos social-democratas, mas não parecem inclinados a se identificar com a classe baixa autóctone. A rigor, meus informantes tendiam a ver a classe baixa de holandeses natos como grosseira e feia (Sansone, 1992, p. 42-44).

Em quarto lugar, os negros do Brasil são parte integrante da construção da imagem nacional e da representação pública da brasilidade.

Os meios de comunicação de massa não tendem a interpretar as tensões sociais ou culturais em termos de pretos e brancos, embora esteja presente uma certa racialização da diferença, sobretudo nas representações da pobreza exibidas pela mídia. Em conseqüência disso, o apego à "nação" é mais forte na população negra do Brasil que na da Holanda. Isso se reflete, por exemplo, no fato de os recordes de vendas de sucessos musicais nacionais não serem ligados à cor — a celebração da brasilidade freqüentemente se expressa através da música popular. Os símbolos nacionais holandeses ainda são predominantemente brancos — o que não significa, necessariamente, que os crioulos não possam reconhecê-los como seus, como fazem com a monarquia. Na Holanda, a negritude ainda é uma coisa estrangeira, embora isso possa estar mudando. No Brasil, a negritude é, às vezes, um símbolo de pobreza. Muitos brancos holandeses percebem os crioulos como súditos coloniais transplantados, ao passo que a maioria dos brancos brasileiros vê os afro-brasileiros como descendentes dos escravos.

Conclusões

Surgem diferenças consideráveis entre a Holanda e o Brasil quando se trata de examinar a distribuição, a situação e o índice de participação da população negra no mercado de trabalho. As duas populações também diferem em termos da ética de trabalho, da iniciativa empresarial, da distribuição da população rural e urbana, da taxa de emprego no serviço público, do grau de dependência da seguridade social e das "alternativas" de que elas dispõem nas economias informal e criminal. Identificamos algumas estratégias usadas nos dois grupos, à medida que as pessoas se esforçam por conquistar mobilidade social, e vimos alguns mecanismos pelos quais elas se excluem das posições, tanto no mercado de trabalho quanto na sociedade, que lhes parecem pouco adequadas aos negros. Essas estratégias e mecanismos são pautados pelos sistemas locais de oportunidades. As estratégias de sobrevivência podem incluir táticas tão contrastantes quanto tentar seduzir os brancos ou manter a distância deles. Podem enfatizar a miscigenação racial

e as contribuições feitas pelos negros para a cultura popular, ou mesmo para a nação, ou podem ter por objetivo acumular o capital da comunidade negra pela enfatização da etnicidade. Outros constructos etnoculturais influenciados por situações nacionais ou regionais específicas, e não apenas por estereótipos ou imagens internacionais, implicam o corpo negro e a sensualidade dos negros, o "homem negro" e sua "ameaça" à cultura dominante branca, a feminilidade negra como uma força natural, uterina e mágica, e a idéia de que os negros são melhores na dança ou nos esportes — concepções identificáveis tanto nas variantes negrófobas quanto nas negrófilas (Gendron, 1990).

Os exemplos de Amsterdã e Salvador indicam que não existe nada que se possa chamar de estratégias de sobrevivência "tipicamente negras".

Conquanto devamos ter em mente todas essas diferenças, ainda é preciso refletirmos sobre uma série notável de semelhanças entre os jovens negros das duas cidades. As semelhanças transnacionais podem ser tradicionais ou constituir produtos de uma nova fase de internacionalização. As misturas de fatores étnicos e de classe, freqüentemente discordantes uns dos outros, podem ser vistas nos dois países. Isso levanta a questão de existir ou não uma condição e mesmo um cultura negra universal — uma cultura específica que difira das culturas e subculturas gerais da classe baixa. Se assim for, qual será a sua origem e importância?

Em primeiro lugar, as semelhanças da cultura e da etnicidade negras que atravessam as fronteiras nacionais podem ter decorrido da história de intercâmbios internacionais pelo Atlântico Negro. O próprio termo "cultura negra" é um resultado da dominação e de contatos internacionais dramáticos. A escravização, a deportação e as sociedades das *plantations* lançaram as bases para que se internacionalizasse a situação dos negros no Novo Mundo. Como resultado, os negros tendem a se situar na base da escala social, tanto no Suriname quanto no Brasil. O racismo, quer perpetrado pela população não negra no Brasil, quer pelas práticas do governo colonial no Suriname, tem ditado, em grande parte, as oportunidades dos negros.

Tais semelhanças internacionais tradicionais foram ditadas pela história e pela experiência da diáspora. Nas últimas décadas, no entanto, a internacionalização da cultura negra recebeu um impulso das condições estruturais convergentes e da nova infra-estrutura tecnológica da era pós-fordista, bem como das novas oportunidades de criação cultural acarretadas pelo processo de globalização. A crise mundial da situação do emprego, que vem acompanhando o estágio atual da sociedade, em particular nas classes baixas, desencadeou um declínio generalizado da importância do status profissional para a autodefinição do indivíduo e a construção da personalidade, promovendo, ao mesmo tempo, o caráter central do consumismo. Esses fenômenos globais surgiram em muitos países diferentes nas últimas décadas, quase que independentemente do estágio econômico em que se encontre cada país, quer ele tenha ou não um sistema de seguridade bem organizado, quer tenha ou não uma população negra. As situações dos informantes das duas cidades aqui comparadas fazem lembrar as de outras pessoas da classe baixa, a exemplo de certas comunidades de imigrantes nos Estados Unidos (Gans, 1992), das comunidades negras em regiões norte-americanas duramente atingidas pela recessão (Wilson, 1987 e 1996) e das comunidades mineradoras tradicionais do norte da Inglaterra, depois do fechamento das minas (Wight, 1987).

Os bairros que estudei, em Amsterdã e Salvador, tinham várias semelhanças com essas áreas. Embora a maioria dos pais e muitas das mães trabalhassem, eles continuavam relativamente distantes dos valores e da cultura da classe média, assim como de outros valores da cultura dominante “branca”. A maioria dos filhos, em contraste, aproximava-se muito mais dos valores e da cultura da classe média, porém estava majoritariamente desempregada ou bastante marginalizada em relação ao mercado de trabalho, em conseqüência da crescente falta de empregos para profissionais não qualificados e da natureza pouco atraente dos empregos disponíveis. A combinação daí resultante, juntando um discernimento dos mecanismos de exclusão social com um conjuntos de idéias e atos conducentes à auto-exclusão, tem sido observada com freqüência em jovens de baixo status social, como os

negros norte-americanos de classe baixa (Freeman e Holzer, 1986; Ogbu, 1978), os meninos ingleses da classe proletária (Willis, 1977) e os traficantes adolescentes de origem latina nos Estados Unidos (Bourgois, 1995; Williams, 1989). Todos esses exemplos envolvem a auto-exclusão de muitos dos empregos disponíveis, combinada com o medo do fracasso, o fatalismo e uma percepção extremamente aguçada dos obstáculos enfrentados pelo grupo. Esses traços caminham de mãos dadas com a resistência individual, a insatisfação passiva, a busca de "alternativas" ao trabalho corriqueiro e uma avaliação equivocada da capacidade do próprio indivíduo. O imenso abismo entre as expectativas e as perspectivas profissionais constitui um problema para praticamente todos os jovens pouco qualificados das cidades ocidentais (ver, por exemplo, Anderson, 1990, p. 110; Willis, 1990, p. 14-15). O deslocamento da fonte de status, passando do trabalho para o consumo, também foi anteriormente observado em outras situações, como entre os jovens brancos da classe operária na Inglaterra da década de 1970 (Hall e Jefferson, 1976; Hebdige, 1979) e entre os jovens de classe baixa do México urbano contemporâneo (Canclini, 1995). A linguagem do governo, do trabalho de assistência social e da educação, com sua ênfase na igualdade, combinada com os efeitos da propaganda e da mídia, inflacionou as expectativas de consumo e de progresso pessoal desses jovens (cf. Gottfredson, 1981). A realidade dos empregos escassos e pouco atraentes, com poucas perspectivas de carreira, cria um contraste marcante com essas esperanças elevadas. Embora isso não seja inteiramente impeditivo de que os jovens mal preparados consigam trabalho, sem dúvida leva a uma insatisfação profissional crônica e a abandonos freqüentes do emprego.

Historicamente, as populações negras do Brasil e da Holanda encontram-se maciçamente representadas nas fileiras dos pobres e, em particular, dos "pobres indignos" (como presos, prostitutas e jovens "problemáticos"). No Brasil, os negros também estão desproporcionalmente presentes no proletariado. Isso explica por que, em todas as suas variantes locais, a cultura negra tem muita coisa em comum com a cultura das classes baixas e, às vezes, com uma "cultura da pobreza", e expli-

ca por que, no Brasil, ela também está estreitamente ligada à cultura da classe trabalhadora. Todavia, se apenas equiparássemos a cultura negra à cultura da classe baixa ou a alguma variação dela, estaríamos cometendo dois erros. É extremamente comum perceber-se a cultura negra como antagônica aos valores da cultura dominante — esquecendo-se que muitos negros querem apenas integrar-se. Por outro lado, algumas formas de identidade negra têm surgido com freqüência entre negros da classe média e mais instruídos, inclusive naqueles que, normalmente, não costumavam praticar a cultura negra tradicional.

Há mais um fator que produz traços comuns nas variantes locais da cultura negra: a experiência do racismo e a racialização do corpo negro. Esta última encontra-se na origem da ênfase depositada por muitos rapazes negros em sua musicalidade e sua sensualidade, supostamente inatas, ou ainda em sua força física, na convicção de que esse será o melhor caminho para que os indivíduos mal preparados conquistem status — não apenas na esfera do lazer, mas também no mercado de trabalho. Tanto em Amsterdã quanto em Salvador, muitos informantes sugeriram, em algum momento, que seria através de uma dessas "qualidades negras" que eles finalmente venceriam no "mundo dos brancos". As organizações e os líderes negros das duas cidades afirmaram, em inúmeras ocasiões, que é preciso dar aos negros um lugar "cultural" especial no mercado de trabalho. Até hoje, pouco se pesquisaram as dimensões e a viabilidade desse espaço cultural, ou o poderio econômico de uma indústria da cultura negra nas sociedades do Ocidente[108] (embora o Brasil só se qualifique parcialmente no termo genérico "ocidental"). As pesquisas realizadas nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha têm tendido a se mostrar sumamente controvertidas, no que concerne ao potencial de uma indústria da cultura negra (ver, em especial, Cashmore, 1997; Frazier, 1957). O que se aceita em termos gerais, entretanto, é que as qualificações intelectuais e técnicas são uma fonte muito maior de status, numa sociedade tecnológica, do que a musicalidade, a sensualidade e a força física.

A globalização da cultura ocidental urbana criou novas oportunidades para a distribuição mundial de diversos símbolos associados à cultu-

ra negra, a maioria dos quais originou-se em países de língua inglesa. A globalização implica não apenas um novo conjunto de meios de comunicação tecnológica mais rápidos e mais poderosos, como também conota uma etapa da sociedade moderna que é marcada, entre outros fatores, por uma nova paixão pelo exótico, pelo tropical (Wade, 2000), pelo natural e pelo puro. Isso tem contribuído para criar um novo espaço (comercial e não comercial) para as formas de cultura negra mais estreitamente relacionadas com a cultura jovem e com a estetização do corpo negro, bem como para as formas que enfatizam a "pureza" e a "tradição africana". Em essência, através da atualização de antigas imagens da suposta naturalidade dos negros, os fluxos de símbolos que retroalimentam a globalização das culturas têm vinculado os negros jovens ao lazer, à preocupação com o físico, ao virtuosismo sexual, à musicalidade e à naturalidade, ao mesmo tempo que os contrapõe ao trabalho, à racionalidade e à tecnologia moderna. Isso tem gerado uma espécie de moderno hedonismo negro global, que é tanto causa quanto conseqüência da racialização. Esse hedonismo penetra em variações locais remotas das culturas negras, através das indústrias da música e do lazer, da cultura juvenil e da propaganda. Entre esses jovens negros, as diferenças intergeracionais e a crise do emprego vêm deflagrando uma insatisfação com a geração dos pais, com a cultura e a etnicidade tradicionais negras, e impulsionando a popularidade desse hedonismo negro como uma interpretação moderna do estilo de vida dos negros de classe baixa. Embora a popularidade desse hedonismo possa variar, ele certamente constitui um fator de importância crescente na criação de empregos e carreiras e no processo de auto-exclusão de certas áreas do mercado de trabalho e da sociedade. Para um número cada vez maior de jovens negros das duas cidades estudadas, a cor é a lente através da qual eles interpretam e vivenciam sua própria posição nas classes sociais. O grau em que a cor é vista como explicação do sucesso ou do fracasso depende da popularidade da "classe" como explicação alternativa. Depende também das circunstâncias locais, que são mais favoráveis à "cor" em Amsterdã do que em Salvador. Embora, como veremos mais adiante, a produção cultural negra não seja ape-

nas o resultado da opressão racial, não existem cultura e etnicidade negras sem racismo — sem a lembrança da opressão brutal do passado e a consciência das práticas mais sutis de hoje. Através de velhos e novos processos de internacionalização, os símbolos e discursos ligados à relação causal entre cultura e etnicidade negras e racismo vêm-se tornando mais e mais semelhantes no mundo inteiro, embora as articulações políticas e os resultados locais ainda continuem a variar muito.

Capítulo 6

Conclusões.

o lugar do brasil no atlântico negro

“Três meninas do Brasil,
três corações democratas,
têm moderna arquitetura
ou simpatia mulata,
como um cinco fosse um trio,
como um traço, um fino fio
no espaço seresteiro da elétrica cultura.
Deus me faça brasileiro,
criador e criatura,
um documento da raça,
pela graça da mistura
do meu corpo em movimento.
As três graças do Brasil
têm a cor da formosura.”

(“Meninas do Brasil”, de Moraes Moreira e Fausto Nilo, 1979)

“Será que já raiou a liberdade,
ou foi tudo ilusão?
Será que a Lei Áurea tão sonhada,
há tanto tempo assinada,
não foi o fim da escravidão?
Hoje, dentro da realidade,
onde está a liberdade,
onde está, que ninguém viu?
Moço, não se esqueça de que o negro também construiu
as riquezas do nosso Brasil!
Pergunte ao Criador, pergunte ao Criador:
quem pintou esta aquarela,
livre do açoite da senzala,
preso na miséria da favela?
Sonhei que Zumbi dos Palmares voltou,

a tristeza do negro acabou,
foi uma nova redenção.
Senhor, eis a luta do bem contra o mal,
que tanto sangue derramou
contra o preconceito racial.
O negro samba, o negro joga capoeira,
ele é o rei na verde-e-rosa da Mangueira, falou?"

("Cem anos de liberdade, realidade ou ilusão", de Hélio Turco, Jurandir e Alvinho, 1988)[109]

Vimos que é necessária mais do que a ascendência africana ou a experiência de discriminação para fazer com que as pessoas se tornem "negras" ou afro-brasileiras por elas mesmas. Esse é um caso em que uma andorinha só não faz verão. Vimos também que pode haver negritude sem uma comunidade (negra) ou uma cultura negra de tipo tradicional.

Ao longo deste livro, tenho procurado atentar para a tensão entre os aspectos locais, globais e aqueles que, no caso das populações negras, têm sido tradicionalmente similares em todo o Atlântico Negro — o que Paul Gilroy (2001) chamou brilhantemente de "a mesmice mutável". Meu estudo fundamentou-se em pesquisas qualitativas feitas na região de Salvador, na Bahia, mas procurou também beneficiar-se da comparação com o Rio de Janeiro, Amsterdã e, guardado um certo grau de abstração, com a representação das relações raciais nos Estados Unidos. As observações feitas aqui sobre as relações raciais nessa região específica talvez contribuam para ampliar nosso conhecimento sobre as relações raciais no Brasil como um todo.

Minhas teses e observações sobre o sistema racial baiano giraram em torno de quatro postulados: o de que as formações étnicas e raciais são definidas na interação entre o contexto local e um circuito transatlântico de idéias, categorias, hierarquias e objetos negros; o de que as culturas negras desenvolveram-se em todas as etapas da modernidade; o de que os brasileiros de ascendência africana, em diferentes etapas e por uma variedade de meios, criaram sua própria "África"; e o de que o modo como as diferentes categorias de forasteiros (viajantes, ensaístas,

etnógrafos e turistas) enxergaram os afro-brasileiros e sua produção cultural foi definido por uma concentração constante da curiosidade intelectual na polaridade puro/impuro.

Procurei oferecer um mapeamento mais complexo e sofisticado das identidades negras e afro-brasileiras do que tem estado disponível até aqui, e reinterpretá-las como fluidas e heterogêneas. A história étnica e racial do Brasil exibe continuidade e mudança. Vimos que certas dimensões das relações etno-raciais e da produção cultural negra são tenazmente locais. Além disso, as identidades negras brasileiras têm uma lógica interna e formas de representação próprias, em vez de serem uma simples réplica do que acontece em outras regiões do Atlântico Negro. Afinal, se os compromissos de fidelidade étnica parecem desempenhar um papel menos central na vida social do Brasil do que em outras regiões do Atlântico Negro, isso não implica que não haja sentimentos étnicos e, menos ainda, que a "raça" não seja parte integrante da vida cotidiana. Ademais, no Brasil, como em muitos outros contextos, "raça" e etnicidade se entrelaçam: a "raça" existe e é praticada graças a um conjunto de símbolos étnicos, ao passo que a identificação étnica é freqüentemente racializada — adquire conotações fenotípicas. Para uma perspectiva universal sobre as relações raciais, o que há de interessante no Brasil é indagar por que, a despeito da relativa onipresença da "raça" e dos símbolos étnicos na história do País — na linguagem cotidiana, no convívio de rua, no campo do lazer público, no carnaval, na propaganda e assim por diante — não existem, hoje em dia, sinais visíveis de tensões ou ódios raciais tais como os conhecemos noutros lugares. Aparentemente, a "raça" e a identificação étnica nem sempre precisam resultar numa política étnica, nem tampouco em conflitos étnicos manifestos, ou num discurso racista explícito.

Para discernir, analisar e compreender as especificidades da identidade afro-brasileira, é preciso prestar atenção às interpretações racializadas do conflito de classes, bem como às interpretações do conflito racial centradas na classe, ambas as quais têm variantes de direita e de esquerda (Balibar, 1991). As tentativas de minimizar a importância da raça e do racismo também precisam ser esclarecidas. Faz-se igual-

mente necessária uma pesquisa sobre a dinâmica racial no trabalho e, especificamente, sobre as relações entre patrões e empregados (por exemplo, entre a empregada doméstica e sua patroa), porque, ante um exame rigoroso, essas relações exibem um certo grau de conflito racial. Nossa perspectiva não pode concentrar-se apenas no que Agier (2001) chama de grandes projetos étnicos — processos de identificação étnica com redes e discursos sobre o território, que se estendem por vários locais, regiões ou até nações. Os projetos étnicos translocais, como o rastafarismo, o pan-africanismo ou o nacionalismo negro, estão mais expostos à globalização do que Arjun Appadurai (1990) chama de panoramas étnicos (a gama completa de discursos sobre a identidade étnica existentes num determinado período). Além disso, as visões hegemônicas da raça pautadas por moldes norte-americanos exibem muito maior tendência a se classificar numa escala evolutiva de sistemas de relações étnicas e raciais que situa os Estados Unidos, invariavelmente, no extremo mais "desenvolvido", enquanto o Brasil, ao lado de toda a região afro-latina, ficam no extremo oposto. Como vimos ao longo de todo o livro, o estudo da interligação das identidades étnicas em pequena escala com as grandes redes étnicas — das versões locais da identidade negra com os modelos criados pela globalização das identidades negras — tem sido crucial para revelar as variedades locais.

A criação de novas identidades étnicas no Brasil moderno e a interação da raça com a classe e com a nova geração suscitam diversas perguntas fundamentais, que podem ser agrupadas em quatro temas:

1. O caráter mutável da identidade étnica nas sociedades contemporâneas.
2. O lugar dos afro-brasileiros e da mestiçagem nas representações culturais da nação — a singularidade, a "essência" e a lógica da produção cultural e da formação da identidade negras no Brasil.
3. A posição mutável do Brasil no Atlântico Negro.
4. As formas de neutralização do racismo brasileiro.

Na tentativa de abordar cada um desses temas, começarei por esboçar alguns traços específicos fundamentais da identidade étnica nas sociedades contemporâneas, e depois verificarei de que modo eles se aplicam às visões brasileiras da brancura e da negritude e às concepções da identidade negra. Será que a etnicidade funciona de modo singular no Brasil, ou será que o Brasil faz parte de uma assim dita norma étnica? Na primeira metade deste último capítulo, que mais faz levantar questões do que apresentar conclusões efetivas, será analisada a relação entre a identidade negra, a cultura negra e as visões do papel da comunidade e da cultura em geral.

A identidade étnica nas sociedades contemporâneas

Costuma-se concordar em que a identidade étnica é aquela parcela da identidade social que diz respeito a expressão pública do sentimento de inserção num grupo social, que difere de outros por ter seu foco centrado numa ascendência comum, seja ela real, metafórica ou fictícia — quase sempre dependente de um mito originário comum. O grupo étnico pode ser visto como a expressão de objetivos políticos compartilhados ou de uma cultura política (Abner Cohen, 1974), como um grupo de pressão movido por um conjunto de escolhas racionais (Banton, 1983), como uma tentativa coletiva de neutralizar a tensão psicológica e a angústia (Epstein, 1978), ou qualquer combinação desses fatores. Para compreender a etnicidade, precisamos levar em conta tanto as idéias da economia quanto as da honra; e também é preciso prestar atenção à situação histórica e contemporânea. A relação entre a mobilização étnica e um determinado contexto histórico é mediada pela feição étnica e racial de uma comunidade ou de um grupo e por interpretações específicas da genealogia e da ascendência.

Se, de modo geral, é verdade que quase qualquer símbolo diacrítico pode ser transformado num marcador étnico, toda vez que isso se faz necessário, também é verdade que nem todos os sentimentos étnicos

evoluem para instrumentos propriamente políticos de peso. Por essas razões, nem a mobilização étnica floresce em todas as situações — como disse oportunamente o historiador Anthony Smith, em certa ocasião, "nem toda etnicidade vinga" (1990) — nem é fácil chegar a uma teoria da mobilização étnica que tenha validade universal. Na identidade étnica, assim como em todas as outras identidades sociais, é possível identificar uma dimensão simbólica e uma dimensão social. Esses dois aspectos podem vir juntos, donde um grupo pode ter uma cultura étnica vigorosa e uma comunidade étnica estreitamente unida, mas isso de modo algum constitui a regra geral, e cabe aos cientistas sociais analisar a relação entre os dois aspectos. Na verdade, não é preciso haver uma comunidade étnica para que haja uma identidade étnica. As identidades étnicas associadas às diásporas sempre se associaram a comunidades mais ou menos cambiáveis e aprenderam a lidar com frágeis lideranças étnicas "locais".

As identidades étnicas sempre viajaram, porém hoje há mais oportunidades para a existência de etnicidades com laços relativamente frouxos com um grupo ou uma comunidade sociologicamente definidos — baseados num território específico ou originários dele. Há também mais oportunidades para etnicidades altamente estetizadas e simbolizadas. Com efeito, ao longo das últimas décadas, parecemos ter evoluído de um mundo caracterizado pela diversidade cultural para uma nova situação, que se caracteriza pela diferença étnica dentro de um contexto de relativa homogeneização cultural. Como já dizia Herbert Gans, em 1979, ao lançar a expressão "etnicidade simbólica",[110] é típico da sociedade moderna tardia utilizar marcadores de diferença, em vez de práticas culturais diferentes — embora, é claro, o exercício da diferença étnica possa ser considerado uma prática cultural. Nesse aspecto, pode haver convergência no campo da cultura e divergência no da identidade (Vermeulen, 1994), ou, como disseram Eugeen Roosens (1989) e Ülrich Beck (1992), paralelamente ao enfraquecimento das identidades não reflexivas (identidades sociais predominantemente herdadas da geração anterior) pode haver uma proliferação de identidades reflexivas, mais articuladas e complexas, porque centradas na possibilidade/necessida-

de de efetuar uma escolha individual entre diferentes opções (identidades sociais que combinam o uso da cultura herdada dos pais e avós com uma multiplicidade de outras fontes, desde as tradições redescobertas até símbolos e costumes vindos de lugares e povos distantes).[111] A formação das culturas e das identidades étnicas, que sempre foi um locus de complexidade, vem-se tornando ainda mais complexa.

Mais do que no passado, as identidades étnicas de hoje tendem a exibir um grau mais elevado de desterritorialização, a ponto de alguns autores as haverem caracterizado como etnicidades sem comunidade, expressões altamente estetizadas e performativas de grupos que, muitas vezes, (já) não estão em condições de exibir uma cultura étnica reconhecivelmente "outra"[112] e não precisam de uma identificação étnica que abrange todos ao âmbitos da vida e funciona em tempo integral. Elas podem ser muito intensas, mas não são exclusivas nem determinam toda a vida social do indivíduo. Trata-se de etnicidades de fim-de-semana. Exemplo disso são as identidades étnicas centradas na exibição pública de tranças rasta e no reggae, marcadores étnicos sumamente visíveis, mas que não estão necessariamente associados à prática do credo rastafári.[113]

A distinção analítica entre as formas tradicionais e novas de identificação étnica (embora, na maioria dos casos, umas se fundam com as outras) concentra-se nos usos diferenciados das tradições. Uma diferença importante entre as novas tradições e certas antigas práticas costumeiras, como as que giram em torno do candomblé, é que estas últimas exigem redes sociais mais intensas, enquanto as primeiras tendem a ser mais vagas no tocante à natureza dos valores, dos direitos e dos deveres associados à fidelidade a um grupo específico. Naturalmente, as novas tradições, como as originadas na redescoberta e reinvenção da África a partir do início da década de 1970, na Bahia urbana, conseguem preencher apenas parte do espaço e do tempo deixados na vida das pessoas pela secularização das tradições e costumes mais antigos. Um bom exemplo disso é o conjunto de tradições novas da prática do candomblé, criadas para permitir o redescobrimento de antigas formas religiosas tradicionais nos contextos urbanos moder-

nos do Brasil, onde pessoas da classe média, em especial, anseiam por novas formas de magia e não por uma experiência religiosa abrangente, que restringiria demais sua individualidade (Prandi, 1991; Gonçalves da Silva, 1995). Refiro-me à transformação de um conjunto complexo de rituais religiosos, com um código, uma linguagem, uma tradição oral e vários gestos que requeriam anos para ser dominados, e com um processo de iniciação que era extremamente complexo e exigia tempo e energia, num sistema que pode ser mais facilmente ensinado e aprendido (e vendido) — com períodos abreviados de iniciação, rituais de entendimento mais fácil para as pessoas de fora, por usarem códigos inspirados em visões globais das coisas africanas e do processo do transe, e uma liturgia mais homogênea no plano nacional e, portanto, menos relacionada com os conhecimentos locais (por exemplo, o conhecimento da genealogia completa de um determinado terreiro de candomblé).

Por conseguinte, nos dias atuais, a invenção da tradição e sua manutenção como tal exigem um grau mais elevado de fantasia, criatividade e — muitas vezes — capital acadêmico do que no passado. Na Bahia, novas tradições — como as associadas à história do carnaval de Salvador — são hoje usadas para legitimar práticas e hierarquias nos desfiles carnavalescos. Essas novas tradições podem ser mais complexas e ecléticas e também menos hierarquizadas do que as antigas, como as relacionadas com a história dos terreiros de candomblé, que muitas vezes remonta ao início do século XIX. Tal como nas culturas reflexivas, as novas tradições podem basear-se numa variedade de fontes locais, distantes e globais; a participação em seus rituais relaciona-se com regras de fácil compreensão para os adeptos recentes; e é possível conquistar uma posição elevada comprando-a por dinheiro, ou através do status profissional (por exemplo, um juiz, um chefe de polícia, um ator famoso de TV), em vez de ela ser conferida com base na idade ou na dedicação a longo prazo. Por outro lado, sua reprodução de uma geração para outra fica freqüentemente em risco, e é preciso um grande esforço para mantê-las vivas. No estudo da produção da diferença étnica — da qual fazem parte as tradições antigas e novas, e não uma originalidade hipotética e um caráter autêntico dos antecedentes culturais — devemos concentrar-nos

no contexto e nos meios pelos quais essa diferença é criada e exercida (Govers & Vermeulen, 1997; Jenckins, 1997).

Longe de serem universais, a percepção e a experiência da raça e da identidade étnica são mediadas pela classe, pela geração, pela profissão, pela posição geográfica e pelo gênero. Isso se aplica particularmente às grandes cidades, onde as pessoas definem suas identidades individuais e sociais espelhando uma multiplicidade de estilos (de vida), modismos e identidades. Ou seja, a identidade étnica se constrói em relação a outras identidades sociais, e é sempre dada e conquistada, no sentido de que a visão das pessoas de fora co-determina as maneiras pelas quais um grupo étnico se (re)descobre. A inserção num grupo étnico, vale frisar, sempre se combina com outros compromissos de fidelidade. Isso quase sempre ocorre através de um compromisso parcial e não integral com a "raça" ou a origem étnica, e está sempre associado a outras identidades sociais. Em outras palavras, pertencer a um grupo étnico pode competir com outros compromissos de fidelidade e lealdade, e nunca é suficiente, por si só, para definir a personalidade do indivíduo. Pode haver momentos na vida em que os indivíduos ou grupos são infiéis a um ou mais componentes de sua identidade social. Essa combinação de (in)fidelidades múltiplas contribui para o ecletismo da identidade étnica, mas freqüentemente passa despercebida nas representações oficiais da negritude e do ser branco.

Sem dúvida, á freqüente haver apenas uma linha muito tênue separando a etnicidade da "raça". Por um lado, não há uma necessidade absoluta de que a etnicidade seja entendida em termos raciais, ou de que se articule através de um discurso racista. A etnicidade pode existir sem a raça, e a raça, sem a etnicidade. É claro que a "raça" (isto é, o fenótipo africano) é menos maleável do que a etnicidade (por exemplo, o uso de tranças e de roupas afro – que nos Estados Unidos se chamam de roupa *kente*), nem que seja porque, com muita freqüência, as pessoas de fora lembram ao indivíduo que ele não pode escapar de sua condição racial. Por outro lado, pelo menos no caso do Brasil, a "raça" está sujeita a um certo grau de manipulação. Pode ser enfatizada através da exibição pública de marcadores étnicos, tais como as tranças, o

tronco negro nu e maneiras especiais de dançar, ou minimizada, por exemplo, frisando-se a posição social ou a nacionalidade ("somos todos brasileiros").

O fenótipo também pode ter uma importância diferenciada nos diversos sistemas de relações raciais. A manipulação do cabelo dos negros é um exemplo interessante. Por um lado, é sem dúvida uma constante da produção cultural de todo o Atlântico Negro que as pessoas de cor, especialmente as mulheres, têm formas interessantes de manejar e usar certos aspectos de sua aparência física e da "naturalidade" negra (as variações quase infinitas dessa manipulação demonstram que elas são muito mais do que receptoras passivas da moda). Os métodos tradicionais de cortar o cabelo, bem como os produtos químicos e as técnicas modernos, também tenderam a ser semelhantes no Atlântico Negro, e se tornaram ainda mais parecidos na última década, no Brasil e nos Estados Unidos (Bancks, 2000; Figueiredo, 2001 e 2002). Por outro lado, isso mostra que um mesmo atributo — o cabelo dos negros — pode ser um marcador étnico fundamental no Brasil, onde pode revelar-se útil para que o indivíduo passe de um grupo de cor para outro, nem que seja por um fim-de-semana, ao passo que, na comunidade negra norte-americana, ele é sobretudo um marcador de beleza. No Brasil, a cor é ainda mais determinada pelo cabelo crespo do que pelo tom da pele, e os cabelos lisos ou alisados são essenciais para permitir que o indivíduo passe de preto a pardo ou mulato. Segundo a norma somática hegemônica nas classes populares, na Bahia, como pode comprovar na literatura de cordel, a pessoa de tez clara e cabelo crespo (geralmente chamada de sarará) é considerada feia e potencialmente traiçoeira, ao passo que a pessoa de tez muito escura e cabelo liso natural (em geral chamada de cabo-verde) pode ser bonita, porque supostamente combina a beleza da pele negra com a "finura" associada ao cabelo liso natural. Diz um importante provérbio que "cor a gente conhece pelo cabelo da nuca" (a parte "oculta" do cabelo, que não pode ser alisada).

Precisamos, agora, apontar para a orientação política da etnicidade. Sugiro examinar a identidade étnica tal como faríamos com a ideologia

religiosa ou política — *cum grano salis*. Ela pode conter aspectos revolucionários e conservadores; sua função e tendência políticas dependem do contexto. Em geral, pode-se dizer que as etnicidades e o nacionalismo "antigos" usavam um vocabulário que hoje seria associado à direita, ao passo que as "novas" formas de etnicidade e nacionalismo tendem a empregar um vocabulário mais progressista, ou até de esquerda — por exemplo, nos últimos dois anos, vários candidatos negros nas eleições nacionais e locais passaram a usar, em sua propaganda, o slogan "pela classe e pela raça", sugerindo que o sindicalismo e a militância negra caminham de mãos dadas. Essa variabilidade política vai de encontro a muitas das generalizações postuladas pelas teorias multiculturalistas da cultura (Kuper, 1999) no que concerne às culturas e identidades negras, amiúde descritas como intrinsecamente progressistas.

Uma das razões por que a cultura dos grupos sociais que são étnica ou racialmente discriminados tem sido tão central para a moderna teoria social sobre a etnicidade é que essa cultura, muitas vezes concebida como um capital cultural, supostamente afeta a mobilidade social, em termos quer positivos, quer negativos. Antes da popularização do termo "multiculturalismo" — digamos, até vinte anos atrás —, na maioria das exposições acadêmicas sobre as minorias étnicas, a integração cultural destas na sociedade dominante era tida como conducente a uma mobilidade social ascendente. Naquela época, a cultura, tanto a do país ou comunidade de origem do grupo minoritário quanto a da cultura dominante, era considerada pelos estrategistas da política como relativamente resistente à mudança, e o conhecimento da cultura da sociedade dominante era tido como um trunfo no grupo minoritário. Hoje em dia, há na base de muitas teorias multiculturalistas uma nova supersimplificação e reificação da idéia de cultura, mediante a qual a manutenção da diferença é a *conditio sine qua non* da mobilidade ascendente. Nesse aspecto, as várias minorias étnicas composta em sua grande maioria por pequenos empresários e por comerciantes (*middleman minorities)* das modernas sociedades de imigração — os chineses, os judeus, os armênios e assim por diante — comumente representam o grupo ideal (Bonachich, 1973) e os grupos são vistos como tirando proveito de seu capital cultural.

Afirmo que não se pode fazer generalizações sobre todos os grupos étnica e racialmente oprimidos com base na experiência desses grupos "ideais", muito específicos e amiúde relativamente pequenos, que tendem a ocupar nichos no mercado de trabalho.

Essas duas atitudes para com a importância da cultura para a mobilidade social postulam que o sucesso de um grupo étnico depende sobretudo de seu capital cultural (Steinberg, 1988). Para mim, a relação entre a cultura e a mobilidade social, isto é, a relação entre a cultura e seu "valor", não é dada e é discutível (para uma boa resenha, ver Vermeulen & Perlman, orgs., 2000).[114] Na verdade, o conhecimento de determinada cultura não é conducente, por si só, à mobilidade social. Como vimos no Capítulo 5, ao comparar Amsterdã e Salvador, o que faz diferença, em termos da mobilidade social, é o setor da cultura em que os grupos específicos de jovens negros de classe baixa se integram — quer na cultura intelectual, quer na popular — e o estilo de vida que eles escolhem, ou do qual estão aptos a participar: aquele que, generalizando, pode ser decomposto entre um estilo de vida voltado para o lazer e um estilo de vida voltado para o trabalho. Nas áreas de minha pesquisa, os afro-brasileiros parecem ter conseguido um papel menos do que marginal na esfera do lazer, mas continuam próximos das margens no mundo profissional brasileiro. Em muitos aspectos, a cultura é relativamente independente, no sentido de que o "conhecimento de uma cultura" não tem, por si só, valor algum. A fluência em holandês e o conhecimento de vários grupos de pessoas brancas, bem como da esfera do lazer na cidade de Amsterdã, não se traduziram em capital cultural para a obtenção de empregos adequados pelos jovens crioulos. Podemos ter o que Alejandro Portes e Min Zhou (Zhou, 1997) chamaram de "assimilação segmentada", na qual alguns grupos étnicos ou racializados podem ser "culturalmente integrados" no que concerne à cultura dominante do país em que representam uma minoria e, apesar disso, continuar economicamente marginalizados em seu mercado de trabalho. Na determinação da posição no mercado de trabalho, a posição de classe tende a ser mais importante do que a etnicidade e a "raça". Muitas vezes, a explicação da

relação entre a mobilidade social e a cultura tem levado a dois conjuntos de exageros, como veremos abaixo.

Na maioria dos casos, a idéia multiculturalista de cultura não explica a fragmentação da sociedade, que sempre existiu e aumentou na modernidade tardia, nem a possibilidade da assimilação segmentada e a importância da classe na experiência da cultura e da identidade étnica. Essas concepções apresentam o encontro das culturas como sendo um contato entre totalidades estritamente definidas e muito unidas, com pouca ou nenhuma diferenciação interna. Além disso, elas negam a diferença social dentro do grupo étnico e da sociedade dominante — a qual pode levar a formas de solidariedade mais baseadas na classe do que na etnia —, tendendo a reificar a dinâmica cultural dentro ou fora do grupo e a interpretar os indivíduos de determinada origem étnica como sendo sempre integrantes de um coletivo - o grupo étnico - mesmo que os indivíduos em questão não se vejam dessa maneira. Essas representações "criam" grupos étnicos, juntamente com seus "problemas"; por exemplo, na Holanda da década de 1990, para obter o apoio do Estado, um grupo étnico tinha que fazer um pacto faustiano, mediante o qual se apresentava como tendo um conjunto de problemas sociais (desemprego, criminalidade juvenil e assim por diante) e minimizava o sucesso econômico de uma parte de seus membros. Esse exercício de administração da impressão étnica tinha que ser executado da maneira ordeira como os órgãos assistenciais gostam que os grupos étnicos se comportem. Além disso, essas visões da cultura não explicam a experiência multiétnica de muitas pessoas no contexto urbano moderno, os compromissos parciais de fidelidade étnica e a possibilidade de que a etnicidade seja também algo alegre e não problemático.

Essas visões da importância da cultura estão associadas a duas idéias evolucionistas que convergem para uma "obsessão" central com a cultura e a identidade. A primeira é a sancionada pela escola de etnografia urbana de Chicago, que via a adaptação dos imigrantes na cidade como algo que se processava em cinco etapas: distanciamento, resistência, adaptação, integração e assimilação. Segundo essa perspectiva, a etnicidade era um fato dado, quase equivalente à cultura de

origem, e era vista, acima de tudo, como intrinsecamente oposta à modernidade. Na sociedade moderna, afirmava-se, a etnicidade perderia força e desapareceria, deixando apenas as classes ou os grupos de status. A segunda concepção é um paradigma definido com menos clareza, que podemos chamar de pós-moderno, no qual, mais do que um fato dado, a etnicidade é uma questão de escolha (livre arbítrio) e é substancialmente simbólica — passível de existir sem nenhuma ligação com uma comunidade estreitamente unida. Esse paradigma também oferece um modelo da adaptação de um novo grupo ao contexto urbano: negociação, reinterpretação e hibridização. Nessa perspectiva, a identificação com as origens étnicas persiste, enquanto a integração ou, pior ainda, a assimilação em outra cultura é vista como impossível ou indesejável. A identidade étnica e a necessidade de ser reconhecido como um grupo específico são vistas como algo universal e transcultural. Na modernidade avançada, segundo se afirma, a personalidade é determinada pela interação de um conjunto de identidades segmentadas, em geral frouxamente associadas com a identidade étnica, o sexo e o grupo etário, sendo a classe, muitas vezes, de importância muito menor. Hoje em dia, a etnicidade tende a se expressar com mais liberdade do que há uma geração e alcança sua manifestação mais desenvolvida no campo do lazer, que é configurado como um autêntico caldeirão de culturas no qual se criam novas misturas e hibridismos, tais como as *youthnicities* [juventetnicidades, ou etnicidades dos jovens]. Sem dúvida alguma, tanto a Escola de Chicago quanto as perspectivas pós-modernas superestimam o poder causal da cultura e da identidade (Sansone, 2001a).

A lógica da produção de cultura negra e da formação da identidade no Brasil

De que maneiras diverge o Brasil dessas teorias da identidade étnica na modernidade avançada? Estará o País atrasado em relação a tendências supostamente universais, no que concerne à identificação

étnica, ou será que está em sintonia com elas? Um pouco de cada coisa? Neste ponto, é preciso explicitarmos de que modo a construção da cultura negra e da identidade negra no Brasil relaciona-se com as concepções universais das relações raciais. De que modo a cultura e a identidade negras têm sido representadas no Brasil?

Em primeiro lugar, embora não se tenha feito uma análise profunda da identidade negra no País, o ser negro ou a negritude têm sido tradicionalmente interpretados por cientistas sociais, historiadores, meios de comunicação de massa, pela cultura popular e até por muitos ativistas negros como algo mais tradicional, autêntico e coletivo do que outras identidades sociais. Os cientistas sociais tenderam a apresentar os negros como mais gregários, mais voltados para a comunidade e mais propensos a respaldar uns aos outros do que os não negros: para esta abordagem a etnicidade negra é, necessariamente, uma estratégia coletiva, e a cultura negra é experimentada, em termos mais ideais, a partir do interior de uma comunidade (pobre). As descrições dos historiadores sobre a vida dos negros no Brasil têm enfatizado a vitimação do corpo e da pessoa dos negros pela escravatura. Não nego, é claro, que a escravidão tenha sido constitutiva das atuais relações sociais e dos grupos de cor no Brasil, mas, aliando-me a uma nova geração de historiadores, afirmo que, mesmo durante a escravidão, houve escravos e negros libertos que conseguiram recuperar sua humanidade através da luta e da negociação. Nos meios de comunicação de massa, os negros têm sido retratados como pessoas alegres, sensuais e dotadas de poderes mágicos, ou então submissas, violentas e desonestas. Os ativistas negros têm enfatizado, em seu discurso usualmente retórico, que os negros são mais genuínos e autênticos — e que também vivem em maior harmonia com Deus e a natureza. Em outras palavras, os afro-brasileiros têm sido vistos como mais puros, mais pobres, mais voltados para a religião e o passado e mais homogêneos do que eles vêem a si mesmos. Assim, a sofisticação intelectual tem sido vista como quase antitética ao "ser negro", ou como corruptora de uma hipotética essência da negritude. Esta é igualmente vista como intrinsecamente anticosmopolita, por sua associação supostamente estreita com um território específico,

a África, e com um clima, os trópicos (Mbembe, 2002). Tanto nas representações intelectuais quanto nas populares, a negritude tem sido retratada como antitética à "modernidade", intrinsecamente "inocente" e oposta à cultura dominante.

É claro que a realidade da produção cultural negra e da formação de sua identidade vai de encontro a esse essencialismo. Como vimos nos capítulos anteriores, a música afro-brasileira, as associações carnavalescas, o uso da terminologia racial e as técnicas e preferências relativas ao cabelo e ao estilo dos negros demonstram usos mais complexos e, às vezes, contraditórios da negritude.

Entre meus informantes, constatou-se uma sensação geral de mal-estar com essas interpretações essencializadas da cultura e da identidade negras. Em certos momentos, eles acharam que essas interpretações aproximavam-se perigosamente de uma estereotipia racista efetiva. As novas formas que a identidade negra vem assumindo são mais complexas do que se presumiu até hoje. Em termos de política, elas podem sugerir a "esquerda", mas às vezes também a "direita", e nunca correspondem exatamente às expectativas das pessoas de fora. Nesse aspecto, são subversivas — obrigam-nos a pensar mais a fundo. O significado de "preto" (o termo "negro" e a palavra inglesa "black", freqüentemente utilizada) e aquilo que há de "étnico" em ser preto têm uma multiplicidade de interpretações. Por exemplo, expressões como "black music", que são usadas com relativa facilidade nos Estados Unidos, não têm um equivalente direto no Brasil, onde o termo "música negra" é pouco utilizado.[115] Mais usada é a expressão inglesa "black music", tal como empregada pelos brasileiros, nos final dos anos 70 se referia à música de James Brown, Marvin Gaye, Earth Wind and Fire, George Benson, Gladys Knight e Al Green, e passou a significar a música eletrônica dançante supostamente produzida por músicos negros sediados nos Estados Unidos e no Reino Unido, tais como Lauryn Hill, Des' ree, Erikah Badu, Macy Gray, Jill Scott, Mary d Blay, India Arie, Maxwell, D Angelo, Busta Rhymes, Jay -Z, Wyclef Jean, Alicia Keys, Della Soul, Arrested Development, Fugges, Digable Planets, Destiny's Child, En Vogue, TLC, R Kelly, Boys II men, Tony Braxton e US3.[116] A

conotação étnica do ser preto ou negro é variável, de modo que, em certas situações, sobretudo quando os negros se encontram em sua posição tradicional e subalterna e na esfera do lazer, a negritude representa a essência da brasilidade. Fora dessas áreas, qualquer exibição da negritude, ou até o simples fato de ter a tez escura, podem ser percebidos como "étnicos", como sinal de uma diferença. Isso explica por que muitos negros brasileiros optam por representar suas insatisfações em termos da classe (trabalhadora) e preferem locais de lazer da classe baixa (por exemplo, uma praia poluída da baía) a sentir que se estão expondo ao risco de ser vistos como pessoas "fora do seu lugar".[117]

Nas representações da produção cultural negra do Brasil e de outros lugares, o passado tem desempenhado um papel central. Certas interpretações da negritude podem ter um toque de nostalgia (quando se relacionam com a África, com a escravatura ou com as plantations), enquanto outras, pelo menos no Brasil, são sobretudo um instrumento para conquistar acesso à "modernidade" (quando a referência é o poder aquisitivo e político da América negra nos Estados Unidos, supostamente imenso). Como vimos no Capítulo 3, exibir a etnicidade negra pode constituir uma forma de ser "moderno". Assim, o passado e os lugares de sua celebração, como museus, arquivos e monumentos, podem desempenhar papéis diferentes em diferentes momentos (Sansone, 2001). Por exemplo, nas últimas décadas, grupos importantes de índios expressaram vigorosamente seu desejo de sair do armário e do museu e de se mostrarem como criaturas vivas; num movimento um tanto inverso, alguns grupos de afro-brasileiros, em sua tentativa de passar de uma situação racial para uma situação étnica, buscam a fundamentação de suas expressões culturais de hoje num passado distante e "diferente" — para isso as culturas africanas são representadas sempre com feições grandiosas e nobres. Assim, alguns grupos étnicos podem enfatizar o passado e as tradições, enquanto outros frisam o futuro ou a modernidade. Alguns podem enfatizar a conservação, enquanto outros frisam a inovação e a exibição. E é claro que um mesmo grupo pode exibir as duas estratégias, em diferentes momentos.

A localização da "origem" da cultura negra no tempo e no espaço foi crucial para o estabelecimento das populações negras do Novo Mundo como objeto de estudo das ciências sociais e fonte de ativismo político. Franklin Frazier e Melville Herskovits, os pais do debate acadêmico sobre os descendentes de africanos no Novo Mundo, tornaram-se porta-vozes de duas visões diferentes, que refletiram orientações políticas específicas. Para Herskovits, o "negro" pôde encontrar sua libertação no redescobrimento e na celebração de um passado "autêntico" (Apter, 1991; Scott, 1991, p. 278).[118] De acordo com Frazier, o passado foi ditado pelo opróbrio da escravatura e da segregação e, mais do que celebrado, deve ser usado como um motivo para concentrar a atenção no presente. Nas últimas duas décadas, o influente sociólogo norte-americano William Julius Wilson enfatizou uma necessidade similar de que as comunidades negras dos Estados Unidos utilizem o passado negativo como um trampolim para a formulação de formas contemporâneas positivas de identidade negra e de suas práticas culturais. Nessas duas linhas de abordagem, mas principalmente na busca herskovitsiana de africanismos e nas buscas esplêndidas e convincentes da "primeira vez" feitas por Richard Price, o trabalho performativo e ideológico através do qual os negros do Novo Mundo criaram sua própria cultura e sua África é menos central.

Uma vez que adotemos uma compreensão ampla das negritudes, vemos com clareza que não há nenhuma contradição entre a criação de culturas negras e o desenvolvimento da modernidade, e que, do mesmo modo, não há contradição entre as novas formas que as identidades e a produção cultural negras vêm assumindo e a modernidade avançada. Podemos concordar com Gilroy (1993) em que a cultura negra, em suas formas tradicionais, compôs-se de práticas e papéis ditados pela escravidão, pelo colonialismo e, mais tarde, pela descolonização. As culturas negras, tais como as conhecemos hoje em dia — com suas fortes ligações com a cultura juvenil e suas dimensões estéticas, sua mescla de protesto e conformismo — são ditadas, ao contrário, pela globalização e pela natureza diaspórica das etnicidades desterritorializadas. Isso se dá a despeito das alegações de muitos afro-

brasileiros, como os rastafáris ou os seguidores do sistema religioso afro-brasileiro, de que eles são os preservadores de valores pré-modernos. E isso é historicamente comprovado. Ao longo de todo o século XX, as organizações negras concentraram-se no sudeste, a região mais "desenvolvida" do Brasil, e não nas áreas em que a população negra é mais numerosa, como a região mais pobre do nordeste (ISER, 1988). Na história dos afro-brasileiros, nunca houve incompatibilidade entre a mobilidade social ascendente e o orgulho negro, ou até o ativismo étnico.

Como já foi mencionado, os cientistas sociais do passado tendiam com freqüência a acreditar que os brasileiros negros só conseguiam experimentar "sua cultura" quando eram pobres. Assim, para antropólogos como Arthur Ramos, Edson Carneiro, Ruth Landes e Roger Bastide, a cultura afro-brasileira "autêntica" era definida de um modo muito rígido e restritivo, que excluía muitas expressões e negava as contribuições consideradas demasiadamente modernas ou sincretizadas com a cultura não africana. Quando reconhecidas, essas formas "corruptas" da cultura negra eram consideradas como fenômenos provenientes de culturas influenciadas pelos bantos — culturas vistas como inferiores e mais passíveis de mistura do que as culturas sudanesas e iorubanas, mais sofisticadas e nobres. No fim dos anos trinta, Ruth Landes, num texto etnográfico magistralmente criterioso sob outros aspectos, intitulado "Cidade das Mulheres", ficou horrorizada ao conhecer uma mãe-de-santo do candomblé que exibia com orgulho sua dentadura postiça e seu cabelo de trancinhas, em vez de cobrir a cabeça com um lenço e portar-se de maneira mais discreta, como Landes e a maioria dos outros etnógrafos de sua época, na Bahia, julgavam que essas mães-de-santo tinham que fazer. Como não é de admirar, esse terreiro de candomblé foi considerado por Landes como pertencente à linha de umbanda, "menos pura" e mais modernizada, e não à linha do candomblé de orixá, mais "africana" e propriamente tradicional.

Apesar dessa percepção de uma incompatibilidade entre a negritude e a prática da cultura negra, de um lado, e a mobilidade ascendente, de outro, essa relação é mais complexa e as organizações negras sempre envolveram, em sua liderança, pessoas da classe média. Isso ocorreu

ao longo de toda a história do Brasil, nas irmandades católicas de ambos os sexos, nas associações funerárias, nas cooperativas e sociedades de ajuda mútua dos trabalhadores, nas agremiações de pessoas de cor, nos partidos políticos e, mais recentemente, no movimento negro (Müller, 1999; Figueiredo, 1999; Carvalho, 2000).

Um rápido exame da sociologia das organizações negras, em seus diferentes períodos de ativismo, mostra indícios suficientes de que ascender na sociedade é, muitas vezes, uma condição para participar das novas formas que a identidade negra vem assumindo — tanto em termos locais quanto globais —, especialmente no que concerne às que exigem um poder aquisitivo relativamente alto (por exemplo, os produtos estrangeiros para cuidar do cabelo rastafári são muito caros, assim como o são as roupas kente, supostamente "vindas da África" e que chegam ao Brasil através dos Estados Unidos ou por meio de estudantes ou imigrantes africanos). As pesquisas recentes entre executivos e profissionais liberais negros também mostraram que essas pessoas conseguem vincular suas carreiras profissionais de classe média e sua busca da individualidade com a exibição de sua negritude e a participação em práticas culturais negras, em determinadas ocasiões (carnaval, concursos de beleza negra, ensaios de associações carnavalescas negras, a popularíssima noite de terça-feira no centro histórico do Pelourinho, em Salvador, algumas festas em instituições de caridade especiais ligadas ao candomblé etc.). Entretanto, para essas pessoas em ascensão na sociedade, é igualmente importante serem aceitas como negras nos meios relativamente "brancos" com que suas profissões as confrontam. Elas querem poder consumir e tirar proveito de símbolos de status da alta classe média, como restaurantes caros, clubes de iatismo e automóveis, exatamente como fazem as pessoas não negras em posição social semelhante. Sua maneira de conceber a negritude e a exibição pública desta é, obviamente, mais centrada no indivíduo e na autoafirmação do que nas formas culturais coletivas e na solidariedade grupal — nem que seja pelo fato de que elas tendem a funcionar em contextos nos quais os negros são pouco numerosos. É claro que, quanto mais restringimos nossa definição da cultura negra, menor é o número de

negros em ascensão social que podem integrar-se nela. As batucadas na praia com homens de torso nu, como as observadas especialmente nos meses que antecedem o carnaval, não são pontos de reunião prováveis para o número pequeno mas crescente de advogados negros. Entretanto, não me surpreenderia saber que a pessoa que patrocina a bateria, ou que paga o ônibus que a transporta, é um desses advogados negros.

Talvez identifiquemos uma identidade negra maior no Brasil se também a procurarmos onde ela se expressa sob formas mais individualizadas. Para fins analíticos, sugiro reconhecermos dois tipos de identidade negra: a identidade negra propriamente dita, entendida como um fenômeno coletivo, e a negritude, entendida como o comportamento e a atitude individuais centrados na manifestação do orgulho negro. Esta última é mais compatível com as opções e estratégias individualizadas. Pode consistir, por exemplo, na maneira como lidam com a cor um ator negro que trabalhe numa novela de elenco predominantemente branco, um advogado negro numa grande empresa, ou uma mãe negra em sua família racialmente mista.

A situação das relações raciais e da formação da identidade negra no Brasil é uma prova de que a relação entre a comunidade, a etnicidade e a prática cultural sempre foi mais complexa do que se costuma sugerir, ainda que essa complexidade venha, sem sombra de dúvida, aumentando. Hoje em dia, parecemos mais inclinados a lidar com essa complexidade, talvez por estarmos enfrentando uma nova disjunção entre essas três categorias, em conseqüência da modernidade avançada. Com efeito, já se vão quatro décadas desde o trabalho pioneiro dos antropólogos Abner Cohen, David Epstein e Frederik Barth, que levou os cientistas sociais a aceitarem como paradigmático aquilo que os historiadores sabiam desde longa data: que a relação entre Blut (sangue) e Botem (terra) mais precisava ser tratada como uma categoria êmica ou nativa do que como um postulado analítico. Os contornos do território e os da identidade étnica não se superpõem com a perfeição que era historicamente sugerida; a comunidade não é uma entidade física ou geográfica, mas um constructo simbólico e mutável (A. P. Cohen, 1978). As identidades étnicas de base

local vêm sendo substituídas pelos grandes "projetos étnicos", tais como as possibilitadas pela "globalização negra".[119]

Há, no entanto, um outro postulado das idéias antiquadas da etnicidade que ainda é comumente aceito pelos sociólogos e, em menor grau, pelos antropólogos. Trata-se da visão que gosto de chamar de "etnicidade demográfica", segundo a qual se traça um vínculo direto entre o tamanho efetivo da população de um dado grupo étnico e sua identidade étnica potencial. Essa visão sustenta que o simples número de pessoas de ascendência africana na população brasileira — independentemente de como definamos essa ascendência e de as pessoas se verem ou não como tais, ou considerarem que vale a pena enfatizar sua ascendência no campo da política — deveria "resultar" numa espécie de força política e até eleitoral negra. Aliás, só recentemente vimos nos afastando da visão da etnicidade demográfica. Em outras palavras, podemos agora afirmar, em alto e bom som, que não existe um vínculo natural entre a demografia (por exemplo, a percentagem de pessoas de ascendência africana no total da população e o índice de miscigenação) e a força e a intensidade da identidade étnica negra ou africana.

Na verdade, o exemplo do Brasil é uma boa prova dessa complexidade, uma vez que minhas pesquisas mostram que:

A. Não existe um vínculo direto, lógico e muito menos "natural" entre um número relativamente grande de pessoas de ascendência africana evidente (isto é, "visível") e a criação de uma comunidade negra que implique um eleitorado étnico, uma liderança étnica e, possivelmente, uma elite econômica étnica. Pode-se ter uma forte identificação com as práticas culturais, sem que haja uma transposição direta desse compromisso para a organização da identidade étnica. Examinemos este ponto mais detidamente. Estamos lidando com um fenômeno que já fora assinalado por Melville Herskovits, quando ele comparou as culturas negras de diferentes regiões do Novo Mundo e as dispôs de acordo com o que chamou de "escala de intensidade do africanismo

no Novo Mundo" (1966), com sua concentração maior no Haiti, na Bahia e no interior do Suriname, e com a menor no nordeste dos Estados Unidos. Embora a metodologia usada por Herskovits esteja agora obsoleta e apresente as deficiências de sua interpretação do que era tido como africano, ele indicou de maneira convincente que, nos Estados Unidos, os negros tinham um intenso sentimento de identidade racial, apesar de suas práticas culturais apresentarem pouquíssimos traços de "africanismo". Ao contrário, na Bahia e no Brasil, em termos mais gerais, a cultura negra por certo era mais ostensivamente "africana", mas não se associava a uma postura política igualmente forte, porque, segundo afirmou Herskovits, alinhando-se com a maioria de seus contemporâneos, o Brasil era uma terra relativamente livre de racismo. A escala de africanismo de Herskovits, a despeito de suas falhas metodológicas, teve um grande mérito: mostrar que cultura negra e etnicidade negra não são equivalentes e podem desvincular-se uma da outra em larga medida. De outro modo, como explicar a participação muito difundida e sistematicamente crescente de pessoas brancas na maioria das expressões da cultura negra no Brasil, desde a capoeira até o candomblé e o samba[120] A ausência desse vínculo direto entre a etnicidade negra e a cultura negra, originalmente descrita por Herskovits e depois definida por diversos estudiosos como um obstáculo à construção de organizações étnicas, a exemplo de Talcott Parsons e, mais recentemente, Michel Hanchard (1994) e Frances Twine-Dance (1998), mostra que, na verdade, o caráter necessário desse vínculo foi construído, não raro, fora da produção cultural negra, e não dentro dela — através do olhar e da orientação de pessoas de fora que tentavam dar sentido a uma coisa chamada negritude.

B. Um país mais miscigenado — no qual o número de mestiços cresce sistematicamente de um recenseamento para outro — pode ser também um país mais étnico, um país com uma importância maior dos compromissos de fidelidade étnica, embora a

polarização nos moldes da etnicidade tenha sido mínima. Em outras palavras, é possível que, no futuro, o Brasil venha a ser um país mais mestiço ou pardo, talvez com menos pretos e também com menos brancos, mas com um número crescente de negros.

C. Como no caso da noção de "cultura negra", o significado de "comunidade negra" varia de um contexto para outro, e sua força não é ditada pela demografia, mas pelas contingências políticas. Trata-se de noções com significados nativos assim como analíticos – e estes dois pontos de vistas podem convergir porém também divergir.

Sob outro aspecto, no entanto, a demografia tem um impacto importante, que diz respeito à definição das minorias étnicas. Talvez o indivíduo tenha que se sentir pertencente a uma minoria étnica ou racial, para considerar que vale a pena investir numa organização política ou cultural fundamentada na etnicidade. Os afro-brasileiros sentem-se pertencentes ao povo, e não a uma minoria étnica. Talvez não consigam espelhar-se na representação pública hegemônica da brasilidade, mas, como insisti no capítulo que comparou Salvador e Amsterdã, desejam ser parte integrante da "face" da nação. Isso não é incompatível com o fato de eles terem uma identidade negra, mas, como assinalou Roger Bastide, já se vão vinte cinco anos (Bastide, 1978), essa identidade combina-se com uma intensa reivindicação da nacionalidade. É possível que os afro-brasileiros sejam, pura e simplesmente, uma percentagem grande demais da população para se sentirem constituindo uma comunidade e/ou uma minoria étnica.

Além de esquecerem que a negritude é um fator contingente e não um fator político intrínseco em muitas sociedades do Atlântico Negro, a despeito do peso irrefutável da pele negra na classificação social, as pessoas que acreditam numa ligação direta entre o fenótipo e a etnicidade parecem deixar implícito que a melanina, em si mesma, traz o imperativo da organização política negra. Não pretendo sugerir que esses auto-

res (Twine-Dance, 1998; Hanchard, 1994; Burdick, 1998) operem com base em algum princípio melanina-cêntrico extravagante (para uma perspectiva crítica rigorosa sobre estes princípios e sobre o afrocentrismo em geral, ver Howe, 1998, e Harris, 1999), mas gostaria que eles examinassem com mais cuidado o fato de que, historicamente, a negritude tem sido apenas uma pequena força política em muitas regiões do Atlântico Negro, em termos da política partidária e eleitoral; como afirmei anteriormente, é preciso mais do que uma combinação de ascendência africana, discriminação racial e pobreza para levar os afro-brasileiros a caminharem para uma identificação racial positiva. O exemplo do Brasil mostra que sofrer discriminação por causa da raça não resulta, automaticamente, no que tem sido definido pelos estudos étnicos como etnicização ou etnicidade reativa (Vermeulen, 2001). Em algumas circunstâncias — e o Brasil parece ser um bom exemplo disso —, um grupo racializado pode optar por contrabalançar sua marginalização de outras maneiras que não por uma exibição rigorosa da identidade negra. O grupo pode refugiar-se numa reação baseada na classe, pode tentar subverter o mito nacional da democracia racial, transformando-o num instrumento para promover de baixo para cima as reivindicações de igualdade, ou pode manipular cuidadosamente a identidade negra, recorrendo a ela em alguns momentos e dimensões da vida, mas não em todos.

Neste ponto, preciso assinalar a importância permanente da classe no estudo da identidade étnica. A relação entre a cor e a classe varia de acordo com o contexto e oferece pouca margem para generalizações universais. Como é compreensível, os estudiosos britânicos que mencionarei mais adiante interessaram-se pelo estudo dessa relação como algo que precisaria acompanhar o estudo da construção de novas identidades sociais. Certa vez, Stuart Hall afirmou que a "raça" podia ser, em muitos casos, a linguagem ou a modalidade pela qual a classe era vivenciada, individual e coletivamente, linguagem esta que, com freqüência, era muito mais poderosa do que outras maneiras de expressar a diferença. No entanto, a posição nas classes sociais também determina a maneira como a negritude é vivenciada. Muitas vezes, o modo

como a “classe” é simbolizada e posta em prática exibe uma espécie de coloração étnica, e a classe existe mesmo sem ser simbolizada. No caso do Reino Unido, Paul Gilroy (1983, p. 22) mostrou que a política de classe adquiriu certos laivos raciais através de uma relação com a linguagem do nacionalismo. Em outras palavras, a solidariedade de classe requer o sentimento de se pertencer a uma comunidade de classe, a um bairro, um grupo profissional, ou até uma região. A linguagem dessa comunidade específica vem substituindo a linguagem que considera a raça ou a classe como um fator determinante central (Gilroy, 1983, p. 230). Isso pode ocorrer em função da simples tendência de muitas pessoas a reduzirem seus horizontes aos de sua comunidade e a se importarem mais com as realidades do cotidiano de suas vidas do que com as questões universais da classe ou da raça (Castells, 1997, p. 60-64). Além disso, em muitas cidades modernas, novas (sub)culturas multiétnicas vêm sendo criadas através de uma ênfase no território comum — por exemplo, os grupos multiétnicos de pares, compostos de pessoas jovens, com suas novas versões “comunitárias” das línguas inglesa, alemã, francesa ou holandesa, são hoje bastante comuns nas cidades européias. Essa interligação entre a classe e a “raça” assume formas diferentes nos países em que há séculos as pessoas negras são parte integrante da história da nação, como o Brasil e os Estados Unidos, em contraste com países em que, de modo geral, elas ainda são consideradas relativamente “estrangeiras”, como o Reino Unido e os Países Baixos. Por si só, entretanto, isso não explica por que, no Brasil, a relação entre a cultura negra e a cultura da classe trabalhadora tem sido historicamente mais intensa do que nos Estados Unidos (Nogueira, 1985).

Investir na classe e nas associações baseadas na classe fez muito sentido para os afro-brasileiros, por duas razões. Primeiro, em contraste com a ambigüidade da classificação da cor e com o caráter vago das linhas raciais na vida social, a linha divisória da classe é inevitável no Brasil. A classe manifesta-se num comportamento consciente do próprio status, nas atitudes em relação ao trabalho, nos padrões de consumo (por exemplo, a preferência por determinados gêneros musicais) e nos padrões residenciais. Se as distinções de raça são freqüentemente

negadas, tanto na cultura da elite quanto na popular, ainda que por razões diferentes, todos reconhecem as distinções de classe. Em segundo lugar, o exemplo de Salvador mostra que a melhor distribuição da riqueza e o acesso a recursos como o ensino superior, juntamente com oportunidades de mobilidade social para as pessoas de classe baixa, como ocorreu nos anos setenta, graças ao rápido desenvolvimento das indústrias petroquímica e petrolífera, desencadearam uma demanda de direitos civis e de reconhecimento da diversidade etno-racial. Em outras palavras, as oportunidades financeiras e a educação criaram condições de possibilidade para as identidades negras. As novas identidades negras precisam da cidadania plena para florescer — direitos civis e um certo grau de acesso ao consumo; no Brasil, a pobreza e a miséria são inimigas da formação de uma consciência étnica e racial. Por essa razão, na concepção de políticas sociais e oportunidades públicas, é um falso problema saber se convém enfatizar a "raça" ou a baixa renda. Em outros textos (Sansone, 1998 e 2003[a]), sugeri que, para reduzir a desigualdade racial no Brasil, seria politicamente mais viável pensar em termos de medidas mais genericamente voltadas para os grupos de baixa renda. Essas medidas, entretanto, deveriam aliar-se a um monitoramento criterioso de como se saem os brasileiros negros nas iniciativas universais baseadas na renda.

Diversas dinâmicas, analisadas ao longo deste livro, mostraram que a produção cultural e a formação da identidade negras também estão relacionadas com os avanços na área da formação da identidade em geral e da política, bem como com o sistema mutável de oportunidades nas áreas urbanas. Nas três últimas décadas, houve novas condições que facilitaram o crescimento da identidade negra no Brasil. Na verdade, podemos falar de um novo conjunto de oportunidades. Algumas destas, como os mercados em rápida internacionalização, as mudanças nas constituições nacionais e o crescimento de setores da indústria do lazer comprometidos com o desenvolvimento de grupos de consumidores etnicamente definidos, já foram assinaladas, e passo agora ao exame de algumas outras.

Um conjunto de mudanças que permite a possibilidade da formação da identidade negra diz respeito à arena política. Como já foi dito, a crise do discurso baseado nas condições da classe social, associada às dificuldades crescentes do movimento trabalhista, certamente deu novo impulso à busca de explicações pautadas pelas origens étnicas e raciais. A diminuição do interesse na política partidária e nas eleições, conforme demonstrada pelo número crescente de eleitores que não compareceram às urnas e pelo número de votos em branco nas últimas eleições,[121] parece mostrar que o Brasil está passando do processo de democratização, com todo o seu entusiasmo inicial, para uma democracia madura — com sua descrença nas soluções coletivas obteníveis através da política partidária. Outras mudanças importantes estão relacionadas com as alterações demográficas. A chamada revolução demográfica — a rápida queda da taxa de natalidade e o aumento da expectativa de vida, primeiro nas classes médias urbanas e, ultimamente, também nos grupos mais rurais e mais pobres (IBGE, 2001) — teve, entre outras conseqüências, a de dar aos adolescentes e aos cidadãos da terceira idade uma importância sem precedentes na sociedade brasileira. Os jovens estão começando a desenvolver subculturas geracionais relacionadas com subculturas juvenis globais, que enfatizam a “raça” e a identidade negra, e vêm-se tornando alvo de certos setores do mercado de consumo, de um modo que faz lembrar a Europa de vinte ou trinta anos atrás.

Outra mudança importante, que decerto exerce um impacto na formação da identidade, é o processo contínuo de individualização. Embora se admita que é difícil explicá-lo em termos empíricos, esse processo pode ser inferido a partir da redução no tamanho das famílias, do aumento lento mas sistemático do número de pessoas solteiras e do aumento das famílias chefiadas por mulheres. A individualização, processo também fomentado pelo processo de democratização (que reitera que, finalmente, todos os brasileiros serão alguém e “terão uma escolha” na vida) e pela popularização da idéia romântica do amor, através dos meios de comunicação de massa e sobretudo da televisão (a idéia de que todos merecem uma vida com amor e com um certo grau de

prazer sexual), caminha de mãos dadas com a emergência de uma cultura juvenil num país que, até esse momento, não lhe dera grande atenção, se comparado à Europa Ocidental e aos Estados Unidos. Resta-nos apenas imaginar de que modo essa combinação de fatores modificará o contexto da criação de culturas negras, especialmente de culturas negras jovens, uma vez que parte da produção cultural negra pode beneficiar-se das facilidades e dos canais de distribuição relacionados com a cultura juvenil (por exemplo, produtores musicais, empresas fonográficas, revistas para adolescentes, *fanzines* e lojas de moda jovem).

Um último fator fundamental é que, pela primeira vez, existe um grupo considerável de afro-brasileiros na classe média, grupo este que se tem tornado visível nos últimos anos — mais nos meios de comunicação populares do que nas estatísticas oficiais. Já afirmei que os cientistas sociais, em especial os antropólogos, têm-se concentrado até o presente nos negros de classe baixa, e que, muitas vezes, a mobilidade social e a negritude têm sido representadas como intrinsecamente incompatíveis. Algumas pesquisas pioneiras recentes sobre esse grupo cada vez maior de profissionais liberais e empresários, em Salvador (Figueiredo, 2002) e no Rio de Janeiro (Lima, 2001), mostraram que, de fato, os afro-brasileiros da classe média, especialmente os profissionais liberais, interessam-se realmente pela negritude e estão muito cônscios da importância da "raça", embora, é claro, verbalizem isso de maneiras diferentes das usadas pelos negros de classe baixa.[122] Essas pesquisas recentes mostram que a classe média negra brasileira difere de sua equivalente nos Estados Unidos, porque não existe como um grupo com padrões de consumo e residência comuns e com um estilo de vida próprio, que supostamente diferiria de modo substancial do de sua equivalente branca, a classe média brasileira. No Brasil, entretanto, a visibilidade desse grupo subverte a maioria das interpretações que associam a pobreza à negritude, e oferece uma abertura para as maneiras possíveis de expressar o orgulho e a identidade negros, possivelmente menos centradas, por exemplo, na participação intensa na religião afro-brasileira tradicional do que na exibição pública de certos objetos asso-

ciados à negritude (cabelo, roupas etc.) em determinados momentos (carnaval, fins-de-semana e similares), e na defesa afirmativa do direito de os negros serem simplesmente aceitos em toda parte — inclusive em lugares em que, até recentemente, havia um número pequeno ou nulo deles. Entre esses negros da classe média, assim como, embora de outras maneiras, entre os jovens de classe baixa descritos nos capítulos anteriores, a cultura afro-baiana tradicional não é vivenciada simplesmente como um estilo de vida, como ocorria na velha geração, mas tornou-se uma fonte importante de um estilo de vida concentrado na exibição pública afirmativa de atributos associados à negritude.[123]

Por outro lado, no Brasil, quase sempre tem sido preciso prescindir de dois importantes fatores de facilitação que desempenharam um papel central, nos Estados Unidos e noutros lugares, na criação de novas etnicidades, mais reflexivas do que as chamadas etnicidades antigas, e que requerem, portanto, um certo cultivo da memória, através da literatura (biografias, autobiografias, romances étnicos), da história (de narrativa acadêmica e popular) e de museus ou exposições. As novas etnicidades também têm-se beneficiado de um consumo etnicamente orientado, fenômeno este que é absorvido e ampliado pelo mercado, toda vez que se acredita que a proliferação de grupos de consumidores (de coloração étnica) é conducente a um aumento do consumo. O Brasil é precário nesses dois tipos de facilidades. Os museus e lugares históricos são relativamente poucos e, em geral, mal financiados e visitados com pouca freqüência (Santos, 2000); a situação é pior no que concerne aos espaços que focalizam os afro-brasileiros (Sansone, 2002; Cunha, 2002). A relativa ausência de um mercado de bens de consumo etnicamente orientado decorre de uma combinação de fatores. Primeiro, no Brasil, em virtude da persistência de uma pobreza generalizada, associada a uma extrema desigualdade social, a incorporação de novos grupos no mercado ainda é relativamente lenta. Segundo, poucas empresas produtoras de bens de consumo (como as gravadoras e as confecções que fabricam produtos destinados aos consumidores negros) pertencem a negros.[124] Terceiro, o número reduzido mas crescente de empresários negros não se volta especificamente para a (enorme) po-

pulação negra. A rigor, em muitos casos, observa-se o inverso. Ao oferecerem produtos ou serviços à população de renda mais alta, eles acabam excluindo a maioria dos consumidores negros. As empresas pertencentes a afro-brasileiros estão inseridas num mercado maior e não podem contar com incentivos do governo a empresas pertencentes a integrante de um grupo reconhecido pelo Estado como minoria étnica, dos quais não se tem notícia no Brasil, nem tampouco com a solidariedade racial dos consumidores potenciais. Por essas razões, as empresas de propriedade de negros, em contraste com outros países, não podem funcionar como esteios étnicos (Figueiredo, 2002). Em quarto lugar, não só existem ainda pouquíssimos indícios de que os negros "consomem produtos negros" (Figueiredo, 1999), como também, quando os afro-brasileiros procuram "produtos étnicos", como os destinados aos cuidados com o cabelo, há pouco interesse em saber quem é o dono da empresa que os produz e comercializa. Por essas razões, nem mesmo o movimento negro jamais insistiu realmente numa política de "comprar de empresas pertencentes a negros".

Graças à complexidade do meio em que a identidade étnica é definida e redefinida, as tentativas de muitos afro-brasileiros de expressar seu orgulho negro e reivindicar sua herança continuam não chegando a ser propriamente lineares. Embora as perspectivas mais róseas da modernidade avançada defendam fronteiras mais vagas entre a cultura de elite e a popular, uma des-hierarquização das relações sociais, avanços tecnológicos e uma democratização imanente, não está nada claro que esses fatores respaldem uma verdadeira diversidade cultural nem oportunidades sociais e econômicas iguais. Todavia, é fácil prever que tanto o grupo crescente de negros na classe média como a cultura juvenil serão o locus de desenvolvimento de novas formas de negritude.

O Brasil e o Atlântico Negro: continuidade e mudança na geopolítica da "raça"

A posição do Brasil no Atlântico Negro é dupla. Por um lado, é claro, as idéias usadas na compreensão do processo de racialização,

bem como as empregadas pelo movimento de oposição ao racismo, foram criadas através de um intercâmbio no Atlântico Negro. Por outro lado, as relações raciais brasileiras desmentem a idéia de que a situação do negro, nas diferentes regiões, esteja se desenvolvendo paralelamente à situação norte-americana — perspectiva à qual tenho dado o nome de "globalização negra". A situação parece ser contraditória: embora o País tenha-se integrado mais nos fluxos da globalização negra moderna, seu pedigree etno-racial nos estudos étnicos e africano-americanos tornou-se diferente: um país antes conhecido como um paraíso racial passou a ser descrito, a partir dos anos cinqüenta e, mais vigorosamente, dos anos setenta, como um inferno racial. O que se aponta é uma mudança aparentemente maciça na experiência da raça no Brasil; mas essa mudança é sobretudo uma mudança no discurso, passando de uma imagem montada de cordialidade e miscigenação racial para a revelação de que a miscigenação e a cordialidade eram um mero disfarce hipócrita, que mascarava a realidade da mais injusta das sociedades ocidentais. Obviamente, o Brasil nunca foi um paraíso racial, nem tampouco é hoje um inferno racial: o que mudou drasticamente foi a perspectiva dos cientistas sociais e dos intelectuais, de um modo geral, no tocante à raça no Brasil. Essa mudança deveu-se sobretudo à alteração dos projetos políticos do meio acadêmico e das fundações norte-americanas, em especial as fundações Ford, Rockefeller e MacArthur, uma vez que os Estados Unidos sempre tiveram uma importância indireta na definição das relações raciais como área de estudo no Brasil (Sansone, 1998 e 2002a). Quando a América liberal e os ativistas do movimento pelos direitos civis precisavam provar que a miscigenação não era uma aberração, o Brasil constituía uma sólida comprovação positiva. Quando, depois do desmantelamento da segregação jurídica nos Estados Unidos, as identidades étnicas e raciais tornaram-se componentes essenciais da modernidade norte-americana, ficou difícil admitir que outros países pudessem combinar a modernidade com a raça e a etnicidade em moldes completamente diferentes. Como foi demonstrado num livro organizado por David Hellwig (1992), o próprio W. Du Bois mudou sua atitude em relação ao lugar da raça no Brasil,

passando de uma postura positiva para uma atitude muito negativa, no decorrer de algumas décadas.[125]

Como já foi indicado, os fluxos culturais do Atlântico têm configurado uma geopolítica do conhecimento e da racialização que é bastante mutável, e na qual se desenvolveram emissores e receptores nos últimos séculos. Sabemos que cada passagem de uma costa para outra, no Atlântico Negro, fez com que termos raciais e étnicos como “banto”, “sudanês” e “ioruba” mudassem de sentido. Quando essas passagens incluem uma mudança de um estilo colonial ou área de linguagem para outro, tais modificações tendem a ser mais acentuadas. A América Latina — e o Brasil — tornaram-se menos importantes na criação internacional do “negro” e do “branco”. Os centros de produção do pensamento racial passaram por um processo como que de anglicização e posterior des-iberização. Existem indícios de que essa mudança se deu há mais de um século. Por exemplo, o termo “viajantes” foi criado a posteriori, mais ou menos no fim do século XIX, ao despontar uma outra categoria de observadores da dinâmica social e racial: os ensaístas, entre os quais se incluíam pouquíssimas pessoas da península ibérica (ver Mignolo, 2000; Belluzzo [org.], 2000). Como resultado, as idéias dominantes no campo da “raça” e da identidade étnica, originalmente produzidas na América Latina, passaram agora a ser produzidas noutros lugares.

Hoje em dia, a globalização fomenta comparações transculturais em larga escala e ajuda a mapear muitas das idiossincrasias dos sistemas etno-raciais locais. Por conseguinte, ela impõe novos discursos e contribui para que estes se tornem hegemônicos. Isso formula de uma nova maneira a questão das raízes coloniais do pensamento etno-racial. As redes globais de notícias e a disponibilidade de informações tornam visível em toda parte o que acontece noutros países, mas essas informações são disponibilizadas de acordo com uma lógica hierárquica, segundo a qual o que acontece em termos de raça e identidade étnica nos Estados Unidos é considerado mais importante e, por conseguinte, torna-se mais conhecido. O que se mostra dos Estados Unidos são, quase sempre, os extremos raciais — ou o horror (como na controvér-

sia que cercou o caso de O. J. Simpson), ou a glória (como na nomeação do general Colin Powell).

A globalização negra tem surtido efeitos diferentes nas diferentes regiões, dependendo da estrutura local de oportunidades econômicas, da posição geral da região nos fluxos culturais globais, e do poder das forças "localizadoras" nas maneiras de classificar e posicionar as coisas tidas como de origem africana. Esse processo tem um efeito duplo: cria novas oportunidades, mas também novas contradições e frustrações — num mundo de expectativas globalizadas quanto à qualidade de vida e aos direitos civis, existe a raiva que acompanha a desigualdade, mas há também a esperança de modificação. As mudanças na relação entre o centro e a periferia, no Atlântico Negro, certamente hão de resultar do fato de que hoje, mais do que nunca, as situações locais concernentes à cultura e à etnicidade negras têm vínculos globais capazes de superar o Estado nacional. É desnecessário dizer que nem todas as regiões do Atlântico Negro foram expostas à globalização e à globalização negra do mesmo modo e no mesmo grau. As culturas negras do Brasil foram expostas à globalização (negra) em época mais recente e de maneira menos disseminada do que as do Caribe, que estão mais próximas dos Estados Unidos, a ponto de quase se tornarem parte deles. Até recentemente, o Brasil era muito mais "autóctone" em termos culturais, se bem que menos do que se costuma presumir, e era mais auto-suficiente, em termos econômicos, do que quase todas as outras regiões do Atlântico Negro.

A globalização negra relaciona-se de maneira contraditória com a luta anticolonial e a luta anti-racista. Essas forças globalizantes trouxeram para o primeiro plano a idéia de que os direitos civis devem incluir medidas voltadas para os grupos que sofreram discriminação. As reivindicações de direitos civis são freqüentemente acompanhadas pela idéia de que a melhor expressão deles encontra-se nos Estados Unidos, país em que a identidade negra e a comunidade negra estariam, supostamente, em seu estágio desenvolvido. Os consulados norte-americanos deram uma forte contribuição para isso, ao promoverem viagens de conferências e doarem coleções de livros altamente laudatórios do su-

cesso econômico, político e financeiro dos negros norte-americanos, em vez de fornecerem uma imagem mais equilibrada e, portanto, mais útil das relações raciais nos Estados Unidos, como eu mesmo pude testemunhar no Rio de Janeiro, nos anos de 1996-2002.[126] A meu ver, a utilização dos Estados Unidos como modelo para o Brasil não é, necessariamente, a melhor maneira de promover a metodologia dos estudos comparativos sobre as relações raciais.[127] Todavia, problematizar o uso dos Estados Unidos como modelo não equivale a propor um retorno ao "esplêndido isolamento tropical" sugerido por Gilberto Freyre e outros intelectuais, em sua oposição conservadora àquilo que percebiam como a penetração de idéias e costumes norte-americanos na sociedade brasileira. O que proponho, antes, é uma revisão crítica do status do intercâmbio intelectual com os Estados Unidos, em comparação com o nível de intercâmbio com o resto da América Latina, e uma reavaliação da metodologia dos estudos étnicos comparados internacionais. Temos de admitir que a comparação com os Estados Unidos esteve na base da constituição das relações raciais brasileiras como campo de estudo, mas, nesse meio tempo, tivemos que nos haver com a base historicamente desigual e freqüentemente injusta do intercâmbio intelectual com os Estados Unidos. A comparação internacional entre as diferentes áreas de linguagem — que também correspondem a diferentes tradições e estilos coloniais — tornaria mais completa a imagem do Atlântico Negro, mostrando quão variadas têm sido as estratégias negras.[128] Também é importante trabalhar por uma etnografia e uma genealogia dos objetos, ícones e idéias negros, identificando como e por que eles adquirem ou perdem valor. Naturalmente, também seria necessário que a mídia alterasse sua maneira de retratar o Brasil nos Estados Unidos e os Estados Unidos no Brasil, mas isso é ainda mais difícil de conseguir do que uma visão acadêmica melhor e mais equilibrada sobre as relações raciais comparadas.

O anti-racismo no sul do mundo – o que já foi chamado de Terceiro Mundo – tem que ser associado a uma postura anticolonialista, pois precisa reconhecer que o Brasil não é a Europa nem os Estados Unidos, mas sim um país que nem é suficientemente exótico para ser con-

siderado inteiramente diferente do Primeiro Mundo, como acontece com a maioria dos países asiáticos e africanos na visão das organizações e observadores internacionais, nem é suficientemente "desenvolvido" — no sentido de ser também socialmente justo — para ser considerado parte dele. O Brasil precisa aceitar-se como um país predominantemente mestiço, com uma cultura amplamente híbrida, que coexiste com uma imensa injustiça social histórica e contemporânea. A postura anticolonialista é necessária em função do que Anibal Quijano (2000) definiu como "colonialidade" da mentalidade — uma mentalidade segundo a qual a elite e os intelectuais latino-americanos vêem seus próprios países pelos olhos das pessoas de fora e, ao fazê-lo, prejudicam a possibilidade do autodescobrimento e de uma assertividade centrada nos recursos locais. Isso tem grande influência na auto-imagem etnoracial e na criação de uma norma somática que enaltece o caucasiano e desvaloriza o mestiço, o índio e o negro. Desconstruir essa idéia de beleza é uma parte essencial da luta anti-racista e pode dar-se de diversas maneiras. Essa postura anticolonialista precisa ser associada à idéia de que o Brasil, em vez de fazer parte do chamado "continente obsoleto" (Morse, 1983), aponta para padrões novos e diferentes de modernidade, para uma alternativa ao modelo dominante norte-americano/europeu.

Precisamos da identidade étnica para combater o racismo?

> As diferenças de classe e o isolamento geográfico têm prejudicado os esforços dos afro-brasileiros para criar algo que se assemelhe ao movimento Black Power nos Estados Unidos. Na falta de um sistema abertamente segregacionista, eles não conseguiram unir seus seguidores (...). As perspectivas das soluções calcadas no laissez-faire, ou de uma reorientação geral do pensamento brasileiro referente à raça, parecem diminutas (Conniff e Davis, 1994, p. 290).

Muitos pesquisadores da desigualdade racial no Brasil têm visto a falta de mobilização política em moldes étnicos, entre os afro-brasileiros

— e também entre os índios —, como um grande obstáculo à emancipação desses grupos. Em diversas publicações acadêmicas e, de modo mais vigoroso, nos panfletos distribuídos por ativistas negros, essa fraqueza é explicada como a reação "lógica" à inexistência histórica de uma segregação racial jurídica. Por sua visão ingênua da relação entre a opressão racial e a luta anti-racista — na qual esta última é diretamente proporcional ao poder da primeira —, essa postura faz lembrar a atitude referente ao "social-fascismo" sancionada pelo Congresso da Terceira Internacional Comunista, em Lyon, em 1930. Nesse congresso, aprovou-se a idéia de que a revolução proletária ocorreria com mais probabilidade nos regimes nazi-fascistas, que "despertariam" os oprimidos, do que em resposta à dominação "branda" da social-democracia.[129] No caso brasileiro, a suposição feita por alguns intelectuais (por exemplo, Florestan Fernandes, Otávio Ianni e Carlos Hasenbalg) e alguns ativistas (Abdias do Nascimento, Lélia Gonzales e muitos outros) foi a mesma: um tipo de racismo explícito (como os dos Estados Unidos e da África do Sul), obrigaria os negros a se erguerem unidos, independentemente do tom mais claro ou mais escuro de sua pele. Fiz esta referência à política comunista do "social-fascismo" para mostrar que estamos lidando com uma antiga tendência do pensamento do Ocidente e do pensamento intelectual progressista em geral. Quanto à ambigüidade etno-racial da América Latina, já mencionamos que esta seria uma interpretação especular do sistema, supostamente inambíguo, das relações raciais dos Estados Unidos.

O famoso e canônico sociólogo norte-americano Talcott Parsons (1968) contribuiu para uma mudança radical na visão da etnicidade na América Latina, em relação às descrições anteriores e bastante positivas da situação etno-racial do continente (Pierson, 1942; Elkins, 1963; Tannenbaum, 1974). Parsons anunciou que a emancipação dos racialmente oprimidos teria que decorrer do reconhecimento, e que esse reconhecimento seria obtido com mais facilidade através de comunidades etno-raciais estreitamente unidas, como havia acontecido nos Estados Unidos. Acrescentou ainda que a América Latina, principalmente por causa de sua herança católica — religião que não fomenta o reco-

nhecimento da diferença e enfatiza o ecumenismo —, não chegaria a resolver seus problemas raciais. Alguns ecos da inflexível aversão de Parsons à ambigüidade etno-racial da América Latina viriam a surgir, mais tarde, na maioria dos autores e críticos que procuraram contribuir para a "destruição" dos mitos da tolerância e da democracia raciais na região. De fato, a acreditarmos que a emancipação dos racialmente oprimidos tem que decorrer de um processo de reconhecimento, visão esta que costuma prevalecer na postura multiculturalista, o Brasil é um inferno etno-racial em que o processo de reconhecimento ainda não começou (Fry, 2000). Felizmente, há muitos outros intelectuais que indagam sobre a necessidade da identificação étnica em termos muito mais sutis e sofisticados:

> O momento do redescobrimento de um lugar, um passado, das próprias raízes e do contexto do indivíduo, parece-me ser um momento necessário de enunciação. Não creio que as margens pudessem manifestar-se sem antes se fixarem em algum lugar (Hall, 1990, p. 20).

Proponho uma visão alternativa da etnicidade, que não se enraíza numa sólida crença no poder intrinsecamente libertário e emancipador da diversidade cultural e da identificação étnica — nem mesmo quando falamos das relações de "brancos" versus "negros" ditadas por uma história de discriminação racial.[130] No estudo das relações raciais e da formação da identidade negra no Brasil, sugiro uma inversão de prioridades, que reconheça a existência de um sistema de relações raciais que tem sido regido por uma história substancialmente centrada no racismo sem etnicidade e numa combinação específica de um passado colonial, de ênfase na miscigenação e de uma coexistência peculiar da violência com a intimidade. Essa combinação nunca deixou indiferentes as pessoas de fora, fossem elas viajantes ou cientistas sociais: elas tenderam a considerá-la atraente ou repulsiva. Quando se considera que a identidade negra é algo que, por definição, gira em torno de uma nítida polarização branco versus negro, o Brasil é, de fato, uma esquisitice etno-racial. Quando se aceita, ao contrário, que a identidade étnica sempre foi definida num contexto mais complexo ou fragmentado do

que se costuma descrever, talvez o Brasil seja até paradigmático, no sentido de que parece haver-se antecipado a diversas tendências das identidades mais complexas de hoje (Rahier, 1999). Ou ainda, para enunciá-lo de outra maneira, no Brasil e, possivelmente, também na maioria dos outros lugares, faz um bom tempo que essa fragmentação existe, e ela sempre foi visível e explícita. Afinal, autores como Nestor Canclini, Roberto Schwarz e Massimo Canevacci têm insistido, recentemente, em que o Brasil e a América Latina, em termos mais gerais, exibem há muito tempo aspectos da modernidade avançada: por exemplo, em suas cidades "espontâneas", na relação com as idéias e produtos estrangeiros e na aceitação generalizada da hibridização como futura condição da sociedade e da cultura (Canclini, 1989; Canevacci, 1993; Schwarz, 2001).[131]

Isso questiona a representação da negritude e da brancura como um fenômeno a-histórico, que se manifesta da mesma forma no mundo inteiro. Uma postura universal aceitável é a que vê a história da negritude como uma tentativa, amiúde dramática, de reconquistar a humanidade e o respeito (próprio). Essa tentativa, às vezes bem sucedida, correspondeu à escolha de alguns momentos e campos considerados mais favoráveis à formação da identidade e à exibição pública da negritude. Essa escolha, naturalmente, é ditada por uma combinação do habitus racial — resultante da adaptação a um longo passado de opressão racial — com as contingências sociopolíticas atuais. Assim, do mesmo modo que agora concordamos em que existem racismos, no plural (Body-Gendrot, 1998), devemos também concordar em que não existe uma forma única de oposição ao racismo, porém uma multiplicidade de estratégias que se modificam de acordo com o contexto.

A despeito da globalização, continuam a existir algumas diferenças básicas entre a situação baiana e a formação da cultura e da identidade negras na Europa e nos Estados Unidos. É importante examinar criteriosamente as ramificações das diferenças entre o Primeiro e o Terceiro Mundos, em termos de oportunidades de exibição da identidade e oportunidades de minimização da etnicidade através da participação

em aspectos e momentos da cultura dominante. Embora exista uma pobreza generalizada entre os negros norte-americanos, a maior parte da população de Salvador não consegue prover satisfatoriamente suas necessidades básicas, o desemprego e o subemprego são historicamente mais altos até mesmo do que na maioria das outras grandes cidades brasileiras, e não existe um Estado de bem-estar, nem mesmo em forma embrionária. Nesse aspecto, aplicar à realidade baiana[132] os modelos interpretativos criados para o estudo da população negra dos Estados Unidos pode ajudar a identificar processos globais, mas pode também levar a que se negligencie a especificidade brasileira no Terceiro Mundo. Isso não equivale a reduzir tudo o que existe na situação dos negros brasileiros a um problema de classe, como fizeram muitos intelectuais brasileiros e líderes sindicais até cerca de dez anos atrás, mas apenas a introduzir um componente de relatividade.

Nesse aspecto, as questões da "miscigenação" e da "mistura" são de grande relevância. Sobretudo nas últimas décadas, as elites freqüentemente insistiram na miscigenação e no sincretismo, ao se referirem à cultura popular e às classes inferiores, enfatizando a beleza do que é racial ou culturalmente misto. Isso decerto prejudicou a utilização política — e eleitoral — da negritude de baixo para cima, pois firmou a idéia de que, na sociedade brasileira, não havia um lugar "natural" para a identificação racial (Rosa Ribeiro, 2000). Essa "mistura" é celebrada na mídia escrita popular e em programas de televisão criadores de tendências, nos quais negros famosos, como cantores e jogadores de futebol, e um número pequeno mas lentamente crescente de personagens negros, em papéis não tradicionais (ou seja, não de classe baixa), são freqüentemente exibidos com parceiros brancos (Araújo, 2000).[133] Há também uma celebração popular da "mistura" nas classes baixas e na baixa classe média, nas quais o casamento misto sempre foi muito mais freqüente. Trata-se de uma celebração que, sobretudo no passado, quase sempre se deu à custa do fenótipo negro — tido como pouco atraente. Afirmo que a "mistura", quando não colocada sob um prisma antinegro, como meio de embranquecer a população de cor, também pode ter um efeito positivo, ou até uma função subversiva, no que

concerne à dominação racial. Especialmente entre os pobres, ela tem sido um modo de enfatizar o compartilhar de uma condição social comum e de neutralizar o racismo — pois afirma-se que, afinal, todos os brasileiros (pobres) têm alguma mistura e que, na América Latina, "todos podem ser candidatos à mistura" (Wade, 2001, p. 849). A mistura também pode afastar as afirmações perigosas de pureza racial e subverter os rígidos sistemas populares e oficiais de classificação racial e étnica. Em outras palavras, invocar a mestiçagem tanto pode ter conotações racistas quanto anti-racistas.[134]

Minha postura em relação à mestiçagem é radicalmente diferente de sua celebração como "solução" para a questão da "raça", postura esta assumida até recentemente pela maioria dos estudiosos brasileiros, e de sua representação como um problema e um obstáculo à criação de uma política da identidade baseada na "raça". Para essa visão, a mestiçagem é o arquiinimigo dos direitos civis e étnicos no Brasil. Este tem sido o ponto de vista de um grande número de ativistas negros, bem como de cientistas sociais da Bahia e de outros lugares. Everett Stonequist (1937), Roger Bastide (1964) e muitos outros autores recentes parecem perceber as pessoas miscigenadas como uma presença incômoda, num mundo que, de outro modo, seria descrito em termos de grupos étnicos e raciais bem definidos (Spickard and Burroughs [orgs.], 2000; Pieterse, 2002). Os adversários da mistura racial talvez tenham que chegar à conclusão de que, do ponto de vista de uma hipotética pureza racial, a sociedade brasileira ultrapassou o ponto em que ainda teria conserto — já vimos que, de acordo com as estatísticas, o número real de mestiços tem crescido sistematicamente neste último meio século. Com efeito, sustento que a mestiçagem deve ser considerada um componente extremamente importante da etnicidade brasileira, que, como veremos adiante, exibe várias outras características específicas.

Os apóstolos da autenticidade étnica também precisam haver-se com o fato de que, historicamente, as formas culturais negras brasileiras foram relativamente acessíveis aos não negros. Brancos de todas as classes sociais, cada qual com sua posição específica, são vistos no

candomblé, na capoeira, no samba e nas associações carnavalescas.[135] Isso tem sido interpretado, nas visões extremadas, como o roubo supremo da cultura negra (Rodrigues, 1984; Ortiz, 1988; Frigerio, 1991), ou como a prova definitiva do caráter uterino das práticas culturais negras no Brasil, nas quais são os negros que incorporam os brancos (Gilberto Freyre, Jorge Amado e grande parte da literatura popular). Em ambas as interpretações, o relacionamento com os brancos é visto como tendo um caráter utilitário, e nunca espontâneo — a idéia da solidariedade inter-racial é apresentada como uma quase impossibilidade. Afirmo que, no Brasil, essa solidariedade inter-racial, em algumas situações, realmente existe e chega até a ser preponderante. Além disso, em alguns casos, a participação de não negros na produção cultural e no sistema religioso dos negros é vista como um sinal da força dessas formas culturais — "se as pessoas que não são negras participam, é porque nossa cultura é forte". Esses participantes brancos da cultura negra não são vistos como intrusos em si,[136] embora tenham que negociar as condições de sua participação, especialmente quando ocupam lugares de destaque na cultura afro-brasileira, como é o caso dos pais-de-santo e mães-de-santo brancos no candomblé e dos "mestres" brancos na arte da capoeira: na condição de brancos, eles têm que ser especialmente competentes, para ser aceitos nessas posições. No panorama musical brasileiro, identificar uma linha demarcatória racial é ainda mais difícil. Desde o início das gravações musicais, no começo do século XX, cantores brancos têm interpretado letras e músicas compostas por artistas negros e, em menor grau, o inverso também tem acontecido.

Obviamente, toda expressão da cultura negra precisa relacionar-se com alguma forma de negritude. Isso, porém, pode acontecer de várias maneiras. De fato, a participação de um grupo selecionado de brancos nas formas culturais negras pode ser conducente a um certo grau de orgulho étnico negro, ao passo que exibir a cultura negra nem sempre tem todo esse significado étnico, nem é sempre percebido como algo diretamente relacionado com a etnicidade negra, no sentido de ser exclusivamente negro ou de enfatizar uma oposição, por princípio, às coi-

sas brancas. Os sistemas religiosos afro-americanos cubano e brasileiro são um bom exemplo disso: o "africanismo" é enfatizado para reivindicar a autenticidade e o poder mágico, assim como o poder universal da cultura e da religião africanas (tão poderosas que chegam até a atrair pessoas não originalmente africanas); à aceitação implícita do papel de minoria étnica, os participantes ativos desses cultos preferem o papel do oprimido histórico na sociedade, cujo poder mágico origina-se, em parte, de sua condição de indivíduo explorado e oprimido.[137] Por outro lado, como já mencionei, para muitos brasileiros negros, o "espaço negro" tem sido um lugar importante para reconquistar a autoconfiança e o prazer numa vida que, sob outros aspectos, é cerceada por limitações assustadoras.

A participação dos brancos em algumas manifestações públicas da cultura negra no Brasil questiona as definições de cultura negra em que a participação nesta é comumente associada a uma postura de confronto com os brancos. Mostra também que a oposição binária de traços e hábitos respectivamente definidos como "brancos" e "negros" obviamente exagera a diferença dos dois lados, e resulta em definições do que deve identificar as culturas negra e branca que excluem muitas pessoas cuja tez é dessas cores — precisamente por elas não serem suficientemente "negras" ou "brancas" em seu comportamento.

No capítulo em que comparei Salvador e Amsterdã, vimos que, em meus informantes brasileiros, havia poucos indícios de qualquer atitude de auto-exclusão ou auto-segregação conscientes. Mais do que reivindicar um lugar de minoria numa sociedade que não lhes pertenceria, a maioria deles preferia sonhar com uma sociedade em que eles seriam o povo, ou, pelo menos, uma parte importante dele. E essas pessoas exerciam sua identidade negra em consonância com isso, reivindicando seus direitos civis por serem brasileiros natos (Schwartzman, 1999). Os rituais da nação, como o futebol, o carnaval e o exercício da cordialidade na vida cotidiana, podem ser maneiras de expressar que os afro-brasileiros são a alma e o coração do País.[138]

Ao longo da história, os afro-brasileiros confirmaram não ser vítimas de uma personalidade dividida, como sugeriu Roger Bastide (1967), ao

afirmar com sua definição de principio de corte que os negros brasileiros vivenciavam uma tensão psicológica por terem que lidar, o tempo todo, com os códigos do "mundo negro" e do "mundo branco". Afirmo que os brasileiros negros têm também uma "dupla consciência", como disse Paul Gilroy (1993), citando W. Du Bois, a respeito dos negros do Atlântico Negro. Essa percepção dupla das coisas e do eu faz com que eles se sintam brasileiros e negros, comprometidos com a fidelidade à nação e a seus irmãos de cor no mundo inteiro. O historiador Antonio Liberac (2001) mostra que uma das principais estratégias dos negros brasileiros, no período imediatamente seguinte à escravidão, foi a conquista da nacionalidade, que incluiu a sustentação dos mitos e a celebração da nação brasileira como sendo deles próprios. Assim, em vez de criarem formas políticas próprias, os brasileiros negros tentaram, tradicionalmente, integrar-se nos partidos, sindicatos e associações existentes. De certo modo, buscaram o orgulho negro sem a etnicidade, mas dentro da nação. Ao criarem organizações negras, eles demonstraram um alto grau de consciência das tendências políticas e da retórica de sua época, e se adaptaram às contingências políticas. Foi sobretudo nos últimos 25 anos, e especialmente depois da democratização, com a fragmentação política crescente e o rápido aumento do abismo que separa a política da sociedade civil, que o ativismo negro começou a se desenvolver como uma política da identidade.

É graças a essa reivindicação de cidadania, com seus supostos deveres e direitos universais, que, na maioria dos casos, a produção cultural e a formação da identidade negras não se posicionaram contra os rituais da cordialidade e da simpatia, mas tenderam a incorporá-los, mediante a elaboração de formas destinadas a buscar a proximidade de não negros importantes. Naturalmente, essa estratégia, centrada na proximidade e até na sedução dos não negros, entre os quais diversos alimentam sentimentos contrários aos negros, requer a adoção de formas complexas de cortesia e de métodos para estimar os limites da cordialidade. A complexidade da terminologia racial, tema que perpassou todo este livro, particularmente no Capítulo 2, é sempre voltada para o cultivo da cordialidade. Esse cuidado extremo não constitui um

anacronismo num mundo em que as relações etno-raciais parecem vir-se tornando cada vez mais tensas.

Admitamos, portanto, que a identidade, a cultura e a comunidade são entidades diferentes, que podem combinar-se de maneiras variadas. Assim, a identidade étnica pode ser relativamente independente da cultura étnica, e existem versões da cultura negra que podem ser chamadas de "culturas da identidade", pelo fato de seu capital cultural mais destacado ser o exercício da identidade étnica. Ao criar essa separação, podemos facilmente aceitar que a integração social, econômica e cultural não são equivalentes. A identidade étnica e a cultura étnica podem ser relativamente independentes da construção de estratégias de sobrevivência e de mobilidade social. Podemos falar em participação setorial, integração ou exclusão. Meus informantes mostraram encarar o mundo a seu redor como um bolo dividido em fatias — algumas lhes pertenciam, outras eles achavam que não.

> Aqui no bairro, o pessoal me respeita e ninguém mexe comigo. Bebo minha cerveja e toco meu sambinha. Todo o mundo me conhece e eu me sinto livre. Gosto daqui. No trabalho, é completamente diferente. Lá a gente tem que obedecer ao patrão branco e precisa ter estômago para digerir todo o fel que eles empurram para cima da gente (Nego, 24 anos, Cidade Baixa, 1996).

Os negros podem não lutar muito por todas as fatias do bolo, mas com certeza valorizam as que sentem como suas. A exibição da etnicidade negra não é a mesma em todos os momentos/fatias. A etnicidade pode ter um toque de seriedade em certas ocasiões e enfatizar a diversão e a alegria em outros. Na verdade, a dimensão lúdica da etnicidade negra precisa ser muito mais explorada (Alexander, 1996).

No quadro que emerge disso a cor tem suprema importância em certas esferas, porém muito menos em outras. Pode ser desenfatizada pelo fato da classe ser um fator mais pregnante num dado momento, ou pelo fato de ser ignorada em função de outras linhas divisórias sociais ainda mais marcantes, como no exemplo da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro, mencionado no Capítulo 2. Também nas instituições

penitenciárias, há outras fronteiras tão preponderantes que elas fazem com que a cor seja quase sempre secundária.[139] Assim como seria incorreto descrever a "raça" como onipresente no Brasil, tampouco podemos dizer que ela seja, por definição, a categoria determinante na construção da personalidade e da identidade social. A negritude corresponde, acima de tudo, a um estado de espírito, tal como a branquidão, e sua força e importância na formação da identidade não são um fato dado, mas precisam ser acompanhadas pelo impulso performativo.

A nova cultura baiana negra é uma reinterpretação das relações raciais na área do Recôncavo, dentro do processo de "democratização", internacionalização da cultura jovem e negra, aumento do turismo e desencanto político, os quais se combinam com uma crise econômica de longa duração. Esse processo levou à redefinição do sistema de status associado à classe e à cor e cria novas prioridades para as novas gerações. A recente popularidade dos símbolos negros ou "africanos", bem como seu uso ostensivo nas esferas do lazer e da religião, tanto expressam conformismo — o desejo de se integrar e de consumir — quanto protesto. Essa utilização é um dos modos pelos quais uma parte da população brasileira negra procura atingir a cidadania plena. Não se trata de um simples resultado do manter as tradições, mas também da experiência da "modernidade" de baixo para cima, que tanto reflete as tensões locais quanto as tendências globais.

Essas características específicas das relações etno-raciais baianas certamente não tornam o Brasil melhor ou pior do que outros países. O racismo, em todas as suas versões regionais, é odioso e persistente. Entretanto, esses traços específicos efetivamente diferenciam o Brasil da maioria das representações das relações branco versus negro e da identidade negra, na modernidade avançada, que são carregadas na esteira da "globalização negra". A força desses traços específicos brasileiros também nos ajuda a compreender a relativa falta de apoio popular a uma política étnica, especialmente a relacionada com o contexto eleitoral, tal como proposta pelos líderes do movimento negro brasileiro (Hanchard, 1994; Andrews, 1991; Butler, 1998; Bairros, 1996). A possi-

bilidade de transformar em algum tipo de política negra a indubitável polarização étnica que sempre fez parte de alguns aspectos da sociedade brasileira, e que parece vir aumentando desde a derrocada do grande discurso centrado na diferença de classes — ou seja, o aumento de qualquer forma de militância negra na sociedade civil —, depende largamente da capacidade dos ativistas negros de lidar com esses traços específicos. A falta de curiosidade em relação a eles levou muitos estudiosos a recorrerem à velha acusação da "falsa consciência" — destinada, em certa época, aos proletários que se recusavam ou não conseguiam comportar-se *für sich* (lutando por seus direitos na perene luta de classes) — para explicar o desinteresse pela política negra entre os afro-brasileiros. Discordo da tese da falsa consciência, da idéia de que a desigualdade racial seria muito menor se os negros brasileiros se conscientizassem mais de sua raça, embora compartilhe da preocupação com a relativa fraqueza da política negra organizada no Brasil (por exemplo, Hanchard, 1994; Twine-Dance, 1998), porque os grupos de pressão negros seriam de grande importância na organização contra o racismo.

Já que, no contexto resumido acima, não é previsível que a etnicidade venha a ser um fator crescente da política partidária e dos hábitos eleitorais brasileiros, a despeito de uma nova conscientização da extensão das desigualdades raciais por parte de certos setores do governo,[140] não seria melhor, nesse caso, começarmos a pensar em anti-racismo sem etnicidade? Em termos da defesa da diversidade etnocultural e de formas de ação política destinadas a se opor ao racismo, precisamos inventar algo que se adapte a um país em que grande parte da população, possivelmente a maioria, sente-se mestiça, de um modo ou de outro. Isso talvez seja complicado, que mais não seja pelo fato de que, historicamente, as ciências sociais tiveram grande dificuldade para se haver com a miscigenação e a "mistura"; em virtude de sua preferência por linhas bem demarcadas e fronteiras claras, as ciências sociais deixaram a cargo de escritores e romancistas a atenção para com esse fenômeno. Entretanto, isso faria mais sentido do que esperar que o Brasil se torne menos "ambíguo" em termos étnicos.

Talvez devamos pensar numa postura anti-racista que não reifique a "raça" e que redescubra e enfatize a beleza do internacionalismo — a pletora de projetos universais, nos moldes da solidariedade de classe, dos estilos comuns, das afinidades intelectuais, das preferências sexuais, das preocupações ecológicas ou da criatividade musical, que se desenvolveu juntamente com o comércio mundial pelo Atlântico (Linebaugh e Rediker, 2000). Conviria pensar num movimento anti-racista que, além disso, não tenha que ser sustentado pela etnicidade organizada e não deposite todas as suas esperanças no movimento negro organizado. A forte ênfase na identidade negra — com seu instinto demasiadamente antipluralista porque a favor da coesão interna do grupo, que implica uma definição estreita da negritude — deixa excluído um grande número de afro-brasileiros, assim como aliena um bom número de potenciais companheiros de viagem não negros. A dinâmica que cerca os processos de identificação étnica é sempre mais variada do que a política efetiva da identidade, que tende a não conseguir abranger toda a variedade e a diversidade existentes num dado grupo (Pierucci, 1999). Como disseram Martin Bulmer e John Solomos, "(...) algumas pessoas 'de dentro' podem descobrir-se excluídas por não serem suficientemente autênticas" (Bulmer and Solomos, 1998, p. 826). Isso pode constituir um obstáculo à criação de um movimento amplo pelos direitos civis que atraia pessoas de classes e credos diferentes. Devemos pensar num movimento que reconheça que a negritude pode ser vivenciada de muitas maneiras, sob formas mais ou menos individualizadas. Em vez de termos a pretensão de ser os verdadeiros guardiães da "autenticidade" na produção cultural negra, como no passado tenderam a fazer os antropólogos no Brasil, nós, como pesquisadores, devemos contribuir para deixar a porta aberta para todas as variedades passíveis de se assumir a identificação étnica por parte dos negros.

A abordagem que sugeri neste livro questiona o encanto de muitos pesquisadores com o destino da população negra. Muitos de nós, pesquisadores, não só nos tornamos parte integrante do processo através do qual as tradições antigas e novas recebem o status de validade e autenticidade, como também, movidos pela busca da empatia com

nosso objeto de estudo, tornamo-nos os porta-vozes mais prestigiosos dos grupos estudados. Como representar a África e seus descendentes no Atlântico Negro de maneiras que sejam autenticamente anti-racistas e, ao mesmo tempo, adequadamente analíticas? Como escapar aos perigos de uma abordagem emocional, movida pelo encantamento (Mbembe, 2001)? Como nos livrarmos da visão de mundo decorrente dessa abordagem, que mais consiste em dicotomias do que em fluxos, e mais em objetos de pesquisa isolados do que em contextos relacionais? Deve haver maneiras melhores e mais eficazes de combater o racismo do que, por falta de imaginação, construir uma meta-realidade composta de linhas etno-raciais nítidas e imanentes.

As duas últimas décadas assistiram a uma série de novos fenômenos em torno da identidade e da cultura negras. O movimento negro continua a crescer devagar, dentro do processo global de democratização e renovação da vida política brasileira, conseguindo, vez por outra, incluir a questão da discriminação racial nos projetos de sindicatos, partidos políticos e igrejas. Até os meios de comunicação começaram a demonstrar uma sensibilidade maior às questões dos negros. Hoje, mais do que nunca, identificar-se como negro é participar da dinâmica sociopolítica brasileira e dos acontecimentos internacionais que cercam o Atlântico Negro. E a cultura negra, obviamente, não é estática. O centro de sua inspiração tanto é a oposição ao racismo, na maioria dos casos pela inversão dos símbolos e não pela oposição direta, quanto a articulação do orgulho negro. A partir desse orgulho, que é buscado, em primeiro lugar, dentro do "espaço negro" (ver Capítulo 1), os negros procuram relacionar-se com os não negros a partir de uma posição de força. Nas duas últimas décadas, os símbolos e artefatos associados à cultura negra tornaram-se mais visíveis do que nunca: as cores do axé, os tambores do Olodum, os penteados rastafári, a roupa em estilos inspirados na África e a roda de capoeira, para citar apenas os exemplos mais destacados. Além de atestar o aumento do interesse pela África e pelo Atlântico Negro, eles passaram a determinar, muito mais do que no passado, a imagem pública da Bahia e da brasilidade em geral no exterior (Margolis, 1994; Frigerio e Hasenbalg, 1998).

É necessário reconhecermos essa dinâmica, se quisermos compreender os paradoxos inseridos no sistema de relações raciais. No Brasil, ou, pelo menos, na região metropolitana de Salvador, somente uma minoria de pretos e pardos — porém em número crescente — chama-se de "negros", nem sempre vendo nisso uma faceta de confronto. Pouquíssimos apóiam a polarização étnica. Até o passado muito recente, as pessoas preferiam medidas destinadas a reduzir a pobreza a medidas especiais voltadas para os negros (Hasenbalg e Valle Silva, 1993). Nos últimos anos, as atitudes perante a política e as medidas que visam reduzir as desigualdades raciais vêm-se modificando lentamente e recebendo um apoio cada vez maior. Curiosamente, em contraste com a situação dos Estados Unidos, essas atitudes, em vez de separar os negros dos brancos, gozam de ampla aceitação nas classes baixas, independentemente da cor, mas enfrentam forte oposição na elite esmagadoramente branca (Telles, 2001). Aqui, mais uma vez, a fratura parece dar-se muito mais em termos de classe que de grupos de cor. Apesar dessa complexidade, o Brasil, no discurso do movimento negro, é muitas vezes um país de relações raciais de uma supersimplificação apolínea — polarizado, cheio de conflitos, explicitamente racista, sem uma cordialidade real e tendo apenas hipocrisia na relação entre negros e brancos.

Parece haver uma tendência para uma pluralidade crescente de práticas e discursos raciais em que possam desenvolver-se a cordialidade e novos sincretismos, paralelamente a uma predisposição crescente de autodeterminação na população negra e a um processo de dessincretização de alguns contextos do universo simbólico afro-baiano. Por um lado, existe o desenvolvimento de uma nova identidade negra e, para um número maior de pessoas, de orgulho pela negritude e de uma percepção mais aguda do racismo. Por outro lado, existem fenômenos que levam a pensar na continuação, num contexto mais moderno, do componente especificamente brasileiro ou latino-americano das relações raciais. Assim, existe um aumento sistemático do número de mestiços e novas formas de sincretismo cultural surgem paralelamente à admiração pela cultura negra por parte dos não negros.

Este livro coloca-se contra a celebração da etnicidade a qualquer preço, como solução para a desigualdade e a injustiça em termos mais gerais, e a favor de uma curiosidade etnográfica que busque e investigue a etnicização e a negritude onde estas podem ser encontradas, em vez de insistir em que elas devem estar em toda parte. Creio que o verdadeiro desafio consiste em encontrar um meio-termo que rejeite a sedução de Apolo (fronteiras nítidas) e de Dionísio (fronteiras vagas), para compreender as relações raciais e a produção cultural negra. Minha esperança é que esse seja um caminho que se recuse a transformar as deficiências e as injustiças históricas da sociedade brasileira em suas características culturais mais intrínsecas, como tenderam a fazer os "lusófilos" (a longa série de intelectuais brasileiros e portugueses que tomaram a si a tarefa de enaltecer as singularidades daquilo que viam como civilização luso-brasileira; para uma visão crítica, ver Souza, 2001). Mas espero que ele também se recuse a adotar, por princípio, uma postura "contrária" à realidade das relações raciais no Brasil, como têm sugerido muitos ativistas negros e uma certa linha do pensamento intelectual brasileiro nas últimas décadas. Em vez disso, é preciso encontrarmos um novo equilíbrio, manobrando entre a celebração da idiossincrasia etno-racial brasileira e a celebração simpática da etnicidade, que muitas vezes se combina com uma atitude encontrada em muitos colegas, quase todos do exterior, que olham com perplexidade para as relações raciais brasileiras, mais interessados em apresentá-las como obsoletas, ou até anômalas, do que em identificar suas características específicas. Talvez uma ênfase renovada na homeopatia possa contrabalançar o relativo insucesso dos remédios alopáticos na luta contra as desigualdades raciais brasileiras.

NOTAS

1. No português do Brasil, as pessoas às vezes se referem a brasileiros descendentes de italianos, de espanhóis ou de libaneses. Muito menos se ouve a expressão “ítalo-brasileiro”.

2. Para uma visão crítica muito útil da timidez dos antropólogos com respeito à “raça”, nas duas últimas décadas, ver Shanklin, 2000.

3. No anti-semitismo popular anterior à Segunda Guerra Mundial, o judeu era visto como não tendo nenhum compromisso de fidelidade com o território, sentindo-se à vontade em transações e espaços transitórios, e sendo, por conseguinte, uma ameaça à nação (Calimani, 1987). Naturalmente, Walter Benjamin reconstruiu a existência dele ao lidar com esse estereótipo e invertê-lo por completo – celebrando a incompletude, as situações transitórias e o cosmopolitismo engajado e atormentado.

4. Na última década, desenvolveu-se nos Estados Unidos um movimento que reivindica maior atenção, em termos da pesquisa e da política censitária, para as pessoas de “raças mistas”. A publicação política *Race Traitor* foi um veículo importante desse movimento. A despeito dessas tendências recentes, os Estados Unidos e o Brasil ainda parecem diferir consideravelmente quanto ao lugar que atribuem à mistura de “raças”. Se, no Brasil dos últimos cinqüenta anos, o mestiço foi construído como o melhor representante da “raça” brasileira – a face da Nação – e não veria a si mesmo como parte de um grupo étnico, nos Estados Unidos, de um modo que faz lembrar a moderna África do Sul, para uma parcela importante do recente movimento de mestiçagem racial, as pessoas de ascendência mista devem reivindicar um lugar num país multiétnico, como representantes de mais um grupo étnico. Não é à toa que um livro recente sobre esse tema, organizado por Spickard e Burroughs (2000), leva o título de *We are a people* [*Somos um povo*].

5. A pesquisa histórica recente mostra que as “culturas negras” começaram a se formar já na África, antes do início do tráfico transatlântico de escravos, ao longo dos primeiros contatos com missionários católicos e protestantes e através das viagens transatlânticas de africanos livres, ou, pelo menos, ao longo da costa africana, onde, muitas vezes, os deportados tinham que esperar anos para fazer a travessia. Esse processo de construção de uma cultura negra na própria África foi documentado no tocante à invenção de uma nação “ioruba”, por volta da passagem do século XIX para o XX, que logo serviu de inspiração para os descendentes de africanos em Cuba e no Brasil (ver, entre outros, Matory, 1999), e no tocante ao sul da África equatorial, onde ela certamente se beneficiou da proximidade entre as línguas bantas (ver, entre outros, Thornton, 1998; Slenes, 1995).

6. A maneira como os “índios” têm sido interpretados como grupo racial e/ou étnico também mostra muitas semelhanças nos diferentes países da América Latina. *Grosso modo*, os índios e nativos têm sido associados à condição de camponeses, a ponto de palavras como *indígena* e *campesino* terem sido usadas indiferentemente na história política do México e do Peru, ou ao se discorrer sobre as regiões da floresta tropical, a natureza, a vegetação e até algumas doenças – e, em época mais recente, sobre a biodiversidade e a ecologia. É desnecessário dizer que essas são interpretações da diversidade étnica com as quais muitos jovens de origem indígena nem sempre se sentem à vontade – que mais não seja, pelo fato de elas pressuporem uma incompatibilidade “endêmica” com a modernidade e uma associação direta com localidades socialmente unidas (Warren, 2001). Embora, na tradição acadêmica, a identidade étnica entre os indígenas e os povos de ascendência africana

tenha sido abordada como concernindo a entidades distintas, essas duas populações, em muitos países da América Latina (certamente na Nicarágua, na Colômbia e no Brasil), têm-se voltado uma para a outra com mais freqüência do que se costuma presumir, e desenvolveram novas formas de etnias segundo princípios mais semelhantes do que se costuma afirmar (Sansone, 2000).

7. Em minha terminologia, "cultura negra", na forma singular, é um conceito taxonômico básico, que se refere a diversos traços comuns na produção cultural das populações negras, em diferentes contextos. "Culturas negras", no plural, refere-se, ao contrário, às variantes locais ou aos subgrupos da cultura negra básica. A rigor, poderíamos ter usado, ao longo de todo o texto, a expressão "produção cultural negra". Embora ela certamente transmita melhor a idéia de estarmos falando de um processo, e não de uma entidade fixa, tornaria pesada a leitura do texto.

8. Dentre as exceções notáveis encontram-se os trabalhos citados neste livro sobre a costa colombiana do Pacífico e do Atlântico e sobre algumas cidades costeiras do Brasil.

9. Para textos muito interessantes, em francês ou português, sobre os negros da Bahia, em particular sobre a relação entre a cultura negra e a cultura proletária, a etnicidade no candomblé e a criação de novas associações carnavalescas inteiramente negras, ver Agier, 1990, 1992 e 2000; Bacelar, 1989; Cunha, 1991; Vale de Almeida, 1999.

10. Por exemplo, a polêmica entre Frazier (1942) e Herskovits (1943), a propósito das causas e origens da cultura negra e da "família negra", foi desencadeada por um trabalho de campo realizado na Bahia em 1940–41.

11. Um exame do livro paradigmático organizado por Norman Whitten e Johns Szwed em 1970, cujo título expressivo é *Afro-American Anthropology* [*Antropologia afro-americana*], traz uma boa comprovação dessa visão desequilibrada. Apenas três dos vinte e dois artigos versam sobre a região afro-latina. Um exemplo mais recente e menos defensável desse viés "anglófono" é a *Enciclopédia africana*, organizada por Henry Louis Gates, do Centro Du Bois de Harvard, patrocinada pela Microsoft. O trabalho de Gates relega o mundo afro-latino ao pano de fundo da "ação", que, a seu ver, localiza-se basicamente nos Estados Unidos. Para uma visão crítica da centralização nos Estados Unidos observada na produção instigante e paradigmática de Gates sobre a África e o Novo Mundo e, em particular, sobre seu documentário "Wonders of the African World" [Maravilhas do Mundo Africano], ver a edição especial da revista *The Black Scholar*, primavera de 2000.

12. O estudo da construção da branquidão no Brasil é meu próximo projeto de pesquisa.

13. De 1981 a 1991, realizei pesquisas em Amsterdã, onde me concentrei nas relações étnicas e raciais decorrentes da imigração maciça de pessoas de ascendência parcialmente africana, provenientes da antiga colônia holandesa do Suriname.

14. Acrescentei os dados do Censo de 2000 embora eles precisam ser analisados com cuidado porque faltam de rigor – por exemplo, eles sugerem um forte aumento do número de brancos assim como uma forte queda no número de pardos. De fato, uma analise cuidadosa mostra como esta surpreendente inversão da tendência de muitas décadas pela qual o número de pardos aumenta paulatinamente a cada década, enquanto diminuem os brancos e os pretos, somente aconteceu no norte e no nordeste, as regiões onde a infraestrutura do IBGE tem se deteriorado mais. No resto do Brasil a tendência ao leve aumento dos pardos continua. Ora, a auto-declaração da cor, é claro, reflete os processos culturas e políticos do País em lugar de ser um reflexo ´natural´ da distribuição da cor na população brasileira. Neste sentido, como veremos mais adiante, o aumento de pardos no censo pode ir *pari passu* com o aumento do número de pessoas que se declaram negras em outros momentos e âmbitos.

15. Essa mudança pode ser avaliada através de uma comparação das representações visuais do Brasil em guias turísticos importantes das séries *Lonely Planet*, *Rough Guide* e *Alternative Reizen*, de 1990 até hoje: o número de fotografias de afro-brasileiros aumentou, assim como a descrição da produção cultural afro-brasileira e das relações raciais no Brasil.

16. No Brasil moderno, embora algumas comunidades rurais negras em locais remotos ainda conservem um léxico baseado nas línguas banto (Vogt e Fry, 1996), os negros não produziram nada que se aproxime de um "modo negro de falar português", um estilo que tanto lingüistas quanto leigos pudessem aceitar como um linguajar caracteristicamente negro. A existência de numerosas variantes regionais e de classe no português do Brasil é comumente reconhecida. Poder-se-ia dizer que

esse ponto de vista está ligado a uma abordagem – dominante no Brasil, inclusive entre os sociolingüistas – que evita enfatizar as diferenças étnicas entre os brasileiros e que, em vez disso, atribui a segmentação e os diferentes estilos de vida basicamente à classe social, ou a uma exposição diferenciada à modernidade e à globalização.

17. No Brasil, a distribuição da renda é medida pelo número de salários mínimos percebidos pela pessoa. Em novembro de 2003, o salário mínimo mensal era de 240 reais, ou aproximadamente 80 dólares americanos.

18. Para uma visão excelente e atualizada da segmentação do mercado de trabalho brasileiro, com base na linha divisória da cor, ver Hasenbalg *et al.*, 1999.

19. A razão de os pardos brasileiros freqüentemente terem renda e grau de instrução inferiores aos dos negros está em que eles têm uma representação exagerada nas áreas rurais, que são significativamente menos ricas.

20. Angela Figueiredo e eu realizamos nosso trabalho de campo durante pouco mais de vinte meses. Em cada uma das duas áreas, fizemos uma observação participativa, entrevistamos mais de 500 pessoas através de questionários e colhemos cerca de 50 entrevistas pormenorizadas. O trabalho de campo se fez e os dados quantitativos foram colhidos num bairro de baixa classe média de Salvador, capital do estado da Bahia, e em dois bairros de classe baixa do município de Camaçari (a 55 km de Salvador), entre 1992 e 1996. Acrescentou-se a eles a observação participativa. O bairro de Salvador tinha maior mistura social que os dois bairros de Camaçari, onde a renda média mensal por núcleo habitacional era de apenas um salário mínimo e meio. Em Salvador, o bairro compunha-se de uma favela, uma fileira de casas populares e um conjunto habitacional de baixa classe média. Deste ponto em diante, farei referência às duas áreas estudadas simplesmente como Salvador e Camaçari. Salvo indicação em contrário, os números aqui fornecidos concernem apenas a essas duas áreas de pesquisa.

21. A pesquisa realizada em 1996, num bairro de classe baixa do Rio de Janeiro, revelou um panorama muito semelhante. A única diferença fundamental foi que, no Rio, um conjunto de alternativas à vida convencional de trabalho era oferecido pelas numerosas quadrilhas de traficantes, que ofereciam a meninos e rapazes a possibilidade de uma carreira curta e perigosa, mas relativamente bem remunerada, através do crime (Sansone, 2002).

22. O que se deve entender por "espaço negro" são os rituais religiosos e as atividades de lazer (capoeira, samba, organizações carnavalescas etc.), áreas estas que, até o presente, eram mais comumente abordadas por pesquisadores da identidade étnica entre os afro-brasileiros.

23. Mencionar a terminologia da cor pode levar os informantes a se retraírem, ou deixá-los numa situação de embaraço ("foi você que me levou a isso... não sei o que dizer... nunca pensei nisso desse jeito"), quando o pesquisador insiste em empregar termos étnicos, como, por exemplo, os que se referem a um sistema racial polarizado. Ao contrário, utilizar uma linguagem mais próxima do cotidiano dos entrevistados (por exemplo, não insistindo em chamar de "negro" alguém que acabou de se definir como "moreno") e utilizar suas prioridades (por exemplo, o homem/a mulher ideal, a moda, o cabelo e a "boa aparência") pode deixá-los suficientemente à vontade para emitir opiniões bem elaboradas sobre as normas somáticas, as experiências pessoais de racismo e a identidade negra.

24. Uma pesquisa que realizei em 2000-2001, sobre as relações raciais na Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro e sobre a mobilidade social dos afro-brasileiros dentro dessa força policial, produziu um quadro relativamente parecido de classificações raciais "ambíguas", apesar do contexto bem diferente e muito mais hierarquizado que a vida dos bairros da Bahia. Na Polícia Militar, identificamos quatro conjuntos de classificação racial, cada qual correspondendo a uma determinada posição: o modo como os policiais falam das relações raciais dentro da corporação é muito mais "delicado" do que sua maneira de falar dele em suas rondas; nas relações de uns com os outros, eles minimizam consideravelmente a cor; os soldados e os oficiais verbalizam a discriminação racial de maneiras muito diferentes; mas o grau de instrução, muitas vezes, é mais importante do que a posição na hierarquia militar (Sansone 2001).

25. Os dados demográficos mostram uma miscigenação crescente na população baiana entre 1940 e 1991. Em outras palavras, é possível que os brancos e negros estejam progressivamente cedendo lugar aos pardos. A PNAD de 1989 mostra que em todo o estado, no grupo etário de 0-17 anos, os

brancos correspondiam a 21,26%, enquanto, no grupo etário com mais de 60 anos, somavam 29,42%. Apresentamos abaixo os dados da PNAD de 1989 referentes às áreas urbanas do estado da Bahia, divididos por grupos etários, e, a seguir, a título de comparação, mostramos as percentagens totais encontradas nas mesmas áreas no recenseamento de 1980:

Grupo etário	Pretos - %	Pardos - %	Brancos - %
0-17	9,07	70,70	20,25
18-59	10,83	65,96	22,92
60+	13,74	52,51	33,51
Total da PNAD de 1989	10,02	67,20	22,40
Total do Recenseamento de 1980	17,27	58,35	24,28

Enfatizamos que os dados da PNAD referentes à cor são mais criteriosos que os do Recenseamento, e que uma série de campanhas de informação, destinadas a conscientizar os negros da importância de se identificarem como *pretos* no Censo, pode ter contribuído para limitar, particularmente entre os jovens, o número de negros que se identificaram como pardos. Curiosamente, os dados do Censo de 2000, publicado durante a finalização deste livro, indicam uma diminução dos pardos, um aumento dos pretos e um forte aumento dos brancos - o que sugere uma profunda alteração na forma pela qual os dados são coletados, sobre a qual seria oportuno refletir.

26. Nos últimos anos, um grupo de ativistas negros começou a utilizar o termo *afro-descendente*, que eles consideram mais apropriado do que *negro*. Em 1998, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística realizou um amplo levantamento sobre a descendência, do qual emergiu a constatação de que a população negra representa o grupo populacional menos inclinado a indicar qualquer outra descendência que não simplesmente a brasileira; vale notar que o levantamento oferecia a opção de se indicar a ascendência africana. Essa pesquisa demonstrou que o termo *afro-descendente* (ainda) não tem muita popularidade, e é bem menos usado do que *negro* (Schwarzman, 1999), embora, no passado, este último termo fosse mais depreciativo do que "*preto*" (Pierson, 1942). Os brasileiros de ascendência italiana, alemã, espanhola e japonesa mostraram-se bem mais inclinados – embora não de maneira surpreendente – a declarar sua descendência de uma nacionalidade estrangeira.

27. Para uma reavaliação recente e muito completa do trabalho de Roger Bastide, ver Peixoto, 2001.

28. Inspirado em W. Du Bois, Paul Gilroy (1993) elaborou um discurso substancialmente diferente sobre a dupla consciência dos negros no Atlântico Negro, considerando-os capazes de manobrar dentro e fora da cultura e da modernidade "brancas". Segundo Gilroy, a glória da cultura negra está exatamente nessa capacidade de manobrar e tirar proveito da consciência dupla, o que ele não considera que cause esquizofrenia alguma nos negros.

29. Harris *et al*. (1993) contestam o uso do termo *pardo* nos estudos do IBGE e sugerem que ele seja substituído pelo termo *moreno*, que é muito mais "êmico". Silva (1994) e Telles (1994) refutam essa crítica e afirmam que o termo *moreno* daria margem a uma ambigüidade ainda maior, acabando por unificar numa mesma categoria pessoas de cores muito diferentes, em particular no caso dos estudos quantitativos.

30. Até aproximadamente dez anos atrás, a cor era indicada nas certidões de nascimento. Aos poucos, os cartórios começaram a expedir certidões de nascimento sem essa indicação. Não se sabe ao certo se isso resultou de um decreto ou, simplesmente, de uma norma informal. Eu costumava pedir a meus informantes que me mostrassem suas certidões de nascimento e não encontrei nenhuma que indicasse a cor *preto* – possivelmente porque o funcionário do cartório não quisera rotular um bebê pobre com esse termo, que ele teria que carregar pela vida afora. Os informantes de tez muito escura sempre tinham a palavra *pardo* em suas certidões de nascimento.

31. A existência desse grupo de dimensões consideráveis mostra que, apesar do que presumem com freqüência os detratores direitistas do Estado de bem-estar social, uma geração não trabalhadora também pode produzir-se entre os jovens, num país que não disponha de um sistema de seguridade social.

32. O Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Cândido Mendes possui um arquivo de recortes de jornal sobre questões como a discriminação racial e a cultura afro-brasileira. Ele é diariamente atualizado desde 1988, e compõe-se agora de mais de 30 mil recortes.

33. Os "africanismos" são traços ou artefatos culturais cuja origem Herskovits atribuiu à cultura africana ocidental anterior à escravatura. Naturalmente, pode-se argumentar que reduzir a complexidade das culturas africanas a um grande padrão cultural da África Ocidental, como postulou esse autor, é hoje teoricamente insustentável.

34. Esse ainda é um ponto sumamente controvertido entre os historiadores; para uma visão geral do debate, ver Chor Maio e Ventura Santos (orgs.), 1996.

35. Os textos do francês Alain Kardec sobre a vida depois a morte e a reencarnação inspiraram uma multiplicidade de cultos, freqüentemente associados com o espiritismo, em países tão diferentes quanto o Brasil e o Vietnã.

36. Em Salvador, esses álbuns de fotografias são tão procurados pelos turistas, que custam mais caro do que no Rio de Janeiro ou em São Paulo.

37. Essa escala é uma classificação de formas culturais afro-americanas, baseada na quantidade de traços de culturas africanas que, segundo Herskovits, as primeiras parecem haver preservado ao longo do tempo.

38. O termo *banto* foi lançado como vocábulo lingüístico, para definir um grande grupo de línguas, pelo filólogo alemão Wilhelm Bleek, em 1852 (Bank, 1999; Lopes, 1997). Ao chegar ao Brasil, passou a representar, mais do que um termo lingüístico, um conjunto de idéias raciais e culturais predominantemente derivadas de uma comparação especular com o sudanês, representado como o tipo mas apolíneo entre os africanos (ver Mendonça, 1933).

39. Também no Haiti, a cultura negra e o panteão de divindades vudus usou uma polarização entre Guiné – os puros e dignos – e Congo – os impuros e indignos (Montilus, 1993) – que faz lembrar a polaridade entre os "iorubas" e os "bantos" no Brasil e em Cuba.

40. Agradeço ao historiador Carlos Eugênio Soares por essa informação.

41. Infelizmente, ainda hoje, os termos ioruba e banto, quando referidos ao Brasil, nem sempre são usados pelos estudiosos com o devido rigor pós-colonial (ver, entre outros, Drewel, 2000).

42. O número de terreiros de candomblé tem crescido sistematicamente, desde a primeira vez em que foi registrado, na década de 1930. As estimativas atuais vão de 200 a mais de 2.000. Naturalmente, nem todos esses terreiros estão registrados na Federação de Cultos Afro-Brasileiros.

43. Por outro lado, pessoas brancas, amiúde de elevada posição social, encontraram lugar no candomblé, especialmente na posição de *ogãs* ou protetores sociais dos terreiros, que participavam dos rituais, mas não entravam em transe, ou não podiam fazê-lo. Já desde os anos trinta, alguns antropólogos de renome tornaram-se *ogãs*, a exemplo de Arthur Ramos, Edson Carneiro, Pierre Verger e Roger Bastide. Pode-se dizer que, em suas muitas variantes, as formas culturais negras na América Latina foram, historicamente, abertas à participação dos brancos, sob certas condições. Se os brancos brasileiros não podiam ser negros, ao menos podiam sentir-se "africanos" de quando em quando. É desnecessário dizer que isso influiu no tipo de transformação da cultura negra em mercadoria, posto que, na América Latina, esta tende a ser mais aberta do que nos Estados Unidos, onde os brancos não tentaram e, em geral, não tiveram permissão de participar da cultura negra.

44. Ao longo das décadas de 1930 e 1940, muitos desses intelectuais tiveram alguma associação com o Partido Comunista. A simpatia do etnógrafo Edson Carneiro pelo Partido Comunista era conhecida. Numa comunicação pessoal, a antropóloga Mariza Correa informou-me que, nesses anos do regime militar de Vargas, o Partidão parece ter usado os terreiros e os circuitos do candomblé para promover suas atividades e seu recrutamento. Além disso, o partido certamente identificou algumas expressões da cultura negra como formas (potenciais) de protesto, tal como aconteceu com a capoeira, em especial a capoeira da linha de Angola (Liberac, 2001).

45. Na verdade, segundo Capone (1999), Bastide acreditava que o mundo africano e o mundo ocidental não eram compatíveis entre si e, portanto, não tinham possibilidade de se misturar.

46. Como se pode ver e ouvir no livro/CD de Hill (1993).

47. Os filmes de Spike Lee, inclusive seu documentário dramatizado sobre a Marcha de Um Milhão de Homens, costumam ser encontrados até nas menores locadoras de vídeo e se tornaram fontes importantes de "informação" sobre a militância e as condições de vida dos negros norte-americanos para os ativistas negros do Brasil.

48. Vale a pena lembrar que, até o advento da televisão a cabo, que começou a ser oferecida ao público a partir de 1993, mas só se popularizou em 1996 – depois de uma redução drástica do preço da assinatura –, "televisão" significava apenas os canais abertos brasileiros: uma rede educativa, financiada pelo Estado e com pouco dinheiro, e quatro redes nacionais particulares, entre elas a poderosa Globo, e algumas emissoras locais."

49. Desde então surgiram outras revistas. Em sua maioria, elas tiveram dificuldade para sobreviver por mais de alguns meses, a exemplo das revistas mais radicais *Povo Negro* e *100% Negro*. Essas publicações negras são um fenômeno tão novo que já se tornaram objeto de um documentário do BBC International Service e de algumas estações de TV norte-americanas.

50. Outro fator que contribui para a internacionalização da visão das relações de brancos *versus* negros baseada nos Estados Unidos é a circulação mundial de paradigmas científicos dos estudos étnicos produzidos na América do Norte, onde eles refletem maciçamente a visão nacional da raça, sendo depois exportados para a periferia, como é o caso do Brasil, com a poderosa ajuda dos órgãos estatais e fundações norte-americanos (Bourdieu e Wacquant, 1998 e 2000). Em debates recentes, por outro lado, tem sido ressaltado como no Brasil entre intelectuais e ativistas tanto negros como brancos existe a capacidade de lidar de forma oportunista e criativa com as demandas e as prioridades das fundações norte-americanas (por exemplo, Ford, Rockefeller e MacArthur) assim como com a suposta americanização dos panorama étnicos (ver Araújo Pinho e Figueiredo 2002 e todo o número especial da revista Estudos Afro-Asiáticos que inclui este artigo).

51 No que diz respeito o consumo de cinema entre os informantes desta pesquisa, seja nas salas de cinema seja em casa, a americanização é, pelo contrário, marcante. Isso, de alguma forma, salienta que o tipo de mídia determina em boa parte o grau de exposição à globalização e, sobretudo, aquela corrente desta que é a americanização. Tem se mostrado muito mais difícil construir, desenvolver e exportar na base de uma industria cinematográfica nacional do que na base de uma muito mais sólida industria discografica brasileira.

52. Por essa razão, ao se elaborar uma metodologia para as comparações internacionais no Atlântico Negro, talvez valha a pena concentrar o foco nas cidades, e não em regiões ou nações inteiras.

53. O mesmo se pode dizer sobre as organizações negras e as ONGs em geral (ver ISER, 1988). Não há uma correlação direta entre a percentagem de negros no total da população e o grau de organização negra. Sob muitos aspectos, a negritude moderna é mais uma função da relativa riqueza e "modernidade" do que da concentração demográfica e da intensidade da cultura afro-brasileira tradicional numa determinada região. Assim, na mídia popular atual, o estado da Bahia e o nordeste em geral são associados às "raízes" da cultura afro-brasileira, ao passo que o "sul maravilha" – o sudeste mais rico, composto por São Paulo e Rio de Janeiro – é associado à origem de uma cultura negra brasileira moderna.

54. Valeria a pena refletir sobre a importância da famosa escala de africanismos de Herskovits (Herskovits, 1941) para a transformação das culturas negras locais em mercadoria: nos Estados Unidos, esse processo teve que prescindir da África, enquanto, no Brasil, teve que dar-se com a África.

55. Sobre o desenvolvimento de uma relação de amor e ódio entre gerações de intelectuais negros norte-americanos e o Brasil, ocorrida durante o último século, ver Hellwig (1990). Esse livro mostra que o próprio Du Bois, em sua longuíssima vida de ativista, mudou de atitude a respeito da situação da "raça" no Brasil, passando da admiração ao extremo oposto da perplexidade e até da condenação.

56. Na Bahia, as coisas chegaram a tal ponto que, a partir dos anos trinta e, em certas ocasiões, antes mesmo dessa época, vários cientistas sociais de peso tiveram uma participação ativa na vida

dos terreiros de candomblé e, em muitas ocasiões, defenderam esses centros religiosos – em geral, deixando implícito que "seu" terreiro era mais puramente "ioruba" do que outros e dando respaldo científico à dessincretização do culto, através da eliminação de símbolos e práticas associados ao catolicismo popular. Essa ligação entre a antropologia e a teologia desafia os antropólogos que acreditam que as ciências sociais devem ser basicamente seculares (Capone, 1999; Gonçalves da Silva, 2001).

57. Alisar e trançar o cabelo podem ser feitos com produtos e instrumentos baratos, ao passo que muitos dos produtos necessários a uma aparência mais em dia com a moda, como o cabelo ondulado e as tranças longas e finas, são muito caros, especialmente por serem importados dos Estados Unidos, ou produzidos no Brasil sob licença.

58. Os músicos e cantores baianos sempre desempenharam um papel central na música popular brasileira. A partir da década de 1960, quando foi criado o movimento musical tropicalista, os músicos e cantores baianos Caetano Veloso, Gilberto Gil, Maria Bethania, Gal Costa e outros atraíram atenção nacional e internacional para a Bahia, como o berço de um som tropical específico. Na verdade, ao lado do Rio de Janeiro, a Bahia não pode ser desconhecida em nenhuma representação da cultura brasileira, tanto no Brasil quanto no exterior. Essas representações são quase sempre centradas na música, nos artefatos culturais negros e no carnaval. Entretanto, embora comece a haver uma produção fonográfica na Bahia e apesar de, nos últimos anos, os gêneros musicais baianos do axé e do pagode terem tido boa vendagem nacional, o centro da indústria fonográfica brasileira tem estado, tradicionalmente, no Rio de Janeiro e em São Paulo. Quanto ao que se conhece como música negra baiana (que nada tem a ver com um gênero musical produzido por negros, mas apenas com uma batida "africana" discernível), que é basicamente de percussão, suas bandas têm sido convidadas a tocar com diversos artistas baianos e não baianos importantes. Nessas produções, entretanto, a maioria das quais faz parte da categoria da *world music*, a música de percussão baiana é uma espécie de batida de fundo, e nunca a atração central. Foi esse o caso dos discos produzidos, por exemplo, por Paul Simon, David Byrne, Sérgio Mendes e o grupo Sepultura. Recentemente, o grupo Olodum voltou a tocar como um pano de fundo pitoresco na megaprodução do disco "They Don't Care About Us", de Michael Jackson, que foi dirigida por Spike Lee.

59. Vale a pena assinalar que falo aqui de representações de comunidades negras norte-americanas como as divulgadas pelos filmes de Spike Lee, que são muito populares no Brasil. Uma comparação sociológica adequada entre as condições de vida e as formações da identidade negra nos bairros de classe baixa da Bahia e nos Estados Unidos faz-se necessária, mas ultrapassa o âmbito deste livro.

60. Obviamente, isso constitui uma grande diferença da situação encontrada nos Estados Unidos, onde há uma tradição de sublevações que muito prontamente ganham o rótulo de "tumultos raciais". No Brasil, seguindo uma norma não escrita, a mídia se abstém de rotular os protestos freqüentes e amiúde violentos da classe baixa – como os quebra-quebras em que ônibus e barricadas nas ruas são incendiados para protestar contra o aumento do preço das passagens – de fenômenos de origem racial, muito embora a maioria das pessoas envolvidas e vistas nas fotografias publicadas nos jornais seja negra e mestiça.

61. O termo "negrofilia" foi usado pela primeira vez na Paris da década de 1920: "A negrofilia tem a ver com a maneira como a vanguarda parisiense reagiu às pessoas negras durante a década de 1920, quando o interesse pela cultura negra ficou em alta voga e se transformou num sinal de modernidade" (Archer-Straw, 2000, p. 9). Sobre a negrofilia, ver também Gendron, 1990.

62. Uma versão mais abreviada deste capítulo foi publicada *in* Charles Perrone & Christopher Dunn (orgs.), *Brazilian Popular Music and Globalization*, Gainsville, University of Florida Press, 2001. Sou muito grato a todos os participantes do projeto de pesquisa SAMBA, da Universidade Federal da Bahia. Sem eles, não teria sido possível escrever este capítulo. Em particular, tenho uma grande dívida de gratidão para com Suylan Midlej e Silva, que realizou um estudo pioneiro sobre o funk na Bahia.

63. A tensão entre o indigenismo e o cosmopolitismo parece ser uma constante na maioria dos gêneros de música popular (Bilby, 1999).

64. A popularidade dessa expressão, tanto na mídia quanto nas ciências sociais, reflete o sucesso comercial do trabalho do sociólogo francês Michel Maffesoli no Brasil (Maffesoli, 1987). Recentemente, o termo "tribo" entrou no vocabulário dos escalões mais altos das polícias Militar e Civil do estado do Rio de Janeiro.

65. Essa tendência pode ser considerada a principal deficiência do que, sob outros aspectos, constitui o trabalho seminal do Centre for Cultural Studies, de Birmingham, que, na década de 1970 e início da de 1980, insistiu em dividir os jovens em grupos bem definidos, cada qual com seu estilo juvenil específico e um tipo de música própria, retratados, na época, como uma seqüência mais ou menos composta pelos grupos Teddy Boys, Rockers, Mods, Skinheads, Trashers e Punks. Para um exame minucioso do Centro de Birmingham, ver Cohen, 2000.

66. Um bom número de pesquisas recentes, baseadas em cidades do noroeste da Europa, e não dos Estados Unidos, mostrou que os estilos juvenis, inclusive os que costumam ser tidos como "negros", são muito mais misturados do que é usual presumir, e que os símbolos étnicos (negros) nem sempre são exibidos em oposição aos não negros, podendo também ser usados para respaldar o status do indivíduo, especialmente no campo do lazer (ver Hewitt, 1986; Hebdige, 1978 e 1987; Wulff, 1988; Sansone, 1994; Back, 1996).

67. Os Lomax representam para a etnomusicologia o que representa para a antropologia a idéia de africanismo, de Melville Herskovits: a busca de traços "originais" e substancialmente puros, relacionados com as origens africanas, dentro da cultura (negra) contemporânea.

68. Em São Paulo, os "rapeiros", músicos de rap da classe baixa, em sua maioria não brancos, enfatizam mais as letras do que a dança, e gostam de se vestir num estilo que tem por modelo as imagens de grupos de rap norte-americanos, que eles recebem pela TV e pelas capas de discos e, em menor grau, pelos poucos espetáculos ao vivo feitos no Brasil por grupos de rap norte-americanos. O hip-hop vem-se disseminando de São Paulo para outras cidades brasileiras. Esse crescimento certamente deve muito à popularidade e ao sucesso comercial do grupo paulista "Os Racionais", que inspirou algumas bandas de sucesso entre os presidiários do (pavoroso) sistema penitenciário do estado de São Paulo. Nos últimos dois ou três anos, o hip-hop também começou a crescer no Rio, cidade que, muitas vezes, é simbolicamente contraposta à dura e fria São Paulo como uma capital alegre e ensolarada. Mais recentemente, um primeiro grupo começou a atuar na parte pobre do bairro de Jacarepaguá, na zona oeste do Rio, e foi lançado um CD ("Hip Hop Rio", da Net Records) que, em 25 de setembro de 2001, foi elogiado pela *Folha de São Paulo*, um jornal de primeira linha que nunca traz matérias sobre música funk e que acolheu esse lançamento como a primeira expressão do hip-hop no Rio. Entretanto, na mesma reportagem, o hip-hop do Rio foi descrito como tendo uma visão bem menos sombria da vida que o de São Paulo, que é tido como mais "eficiente e realista" – como se até o estilo hip-hop absorvesse a imagem brincalhona do Rio.

69. Agradeço a Michael Herschmann e Fatima Cecchetto por sua orientação quanto a essa visão geral do funk no Brasil.

70. A pesquisa foi conduzida nos meses de julho e agosto de 1995. Entrevistaram-se quarenta pessoas na faixa etária de 15-25 anos. O trabalho foi possibilitado por uma bolsa do Programa de Raça e Etnia da Fundação Rockefeller/UFRJ e realizado juntamente com Olívia Gomes da Cunha.

71. O termo proveio do substantivo "pagode" e, originalmente, significava uma construção simples de madeira, coberta por um telhado, que servia apenas para proteger da chuva. Atualmente, refere-se a dois gêneros diferentes de samba: a forma "caseira", também chamada de "samba de quintal", muitas vezes executada informalmente, inclusive por músicos amadores, e o samba de luxo, proveniente sobretudo de São Paulo e Belo Horizonte e encontrado em sucessos comerciais como os conjuntos Raça Negra, Grupo Raça e Só pra Contrariar, cada um dos quais alcançou recordes de vendagem acima de um milhão de exemplares. Convém frisar que os conjuntos Raça Negra e Grupo Raça, a despeito de seus nomes e do fato de todos os seus componentes serem negros, jamais cantaram qualquer canção que sugerisse a negritude, sendo o amor e o glamour dos guetos os temas de todas as suas letras (ver Galinsky, 1996).

72. É preciso ter em mente que grande parte do intercâmbio social entre o asfalto e o morro, relacionado ou não com os bailes funk, girava em torno do uso da cocaína e, em menor grau, da maconha. Jovens do asfalto subiam o morro, em pequenos grupos, para comprar e usar drogas à vontade, longe dos olhos dos pais e da polícia.

73. O termo "playboy" era usado para definir as "patricinhas" e os "mauricinhos" do asfalto, ou os jovens bonitos e de boa classe social. De vez em quando, o termo era conjugado no feminino, transformando-se em "playboya".

74. O termo *brau* tinha uma interpretação negativa entre a garotada de classe média e um interpretação positiva entre os demais jovens. Para os primeiros, era basicamente cafona, enquanto, para os jovens negros e mestiços de classe baixa, *brau* era a quintessência do visual negro moderno e sensual.

75. Esse estilo tradicional concerne, basicamente, a um traje feminino, composto de bata e turbante de algodão branco, pano-da-costa (grande faixa de tecido de algodão bordado, usada como xale), saias amplas e colares de contas (longos colares coloridos, cada um dos quais tem a cor dedicada a um orixá específico). A melhor interpretação desse código de vestuário encontra-se nas mães-de-santo do candomblé e nas baianas do acarajé. Somente os homens que são pais-de-santo ou têm outras funções nos terreiros de candomblé aderem a esse traje tradicional, usando roupas de algodão inteiramente brancas nas ocasiões especiais. Também o uso de amuletos (visíveis), como fitas bentas nos braços e figas (geralmente usadas nos colares), faz parte desse visual, sobretudo entre os homens.

76. Sempre observei muito mais mulheres nos bailes funk de Salvador e do Rio do que nas sessões de hip-hop em que estive, na Holanda e em Nova York. Além disso, nestas duas últimas cidades, as mulheres não eram muito ativas na criação de coreografias.

77. Vale a pena observar que, em muitos países, os membros das "gangues" de jovens denominam seus grupos de maneiras semelhantes, usando nomes em que certas palavras – muitas vezes retiradas do inglês – aparecem com freqüência, a exemplo de *cobra, boys e Mafia* (ver Sansone, 1990 e 1991).

78. Os tênis feitos no Brasil são muito mais baratos, mas têm a fama de ser de qualidade inferior.

79. As pesquisas têm mostrado que, no Rio de Janeiro, a maioria dos membros das muitas quadrilhas de tráfico de drogas, que existem em quase todos os bairros de classe baixa e de baixa classe média, morrem na faixa etária de 23-25 anos (Zaluar, 1994).

80. Nas nações modernas, presume-se que o exército e a polícia detenham o monopólio do uso de armas. Na maioria dos países, como no Brasil, os cidadãos particulares só podem possuir ou portar armas em circunstâncias específicas, depois de registrá-las e obter permissão para usá-las. No Brasil, entretanto, especialmente nas grandes cidades, as quadrilhas de traficantes costumam ter armas melhores e mais pesadas que as da polícia. Além disso, nessas cidades, o grau de impunidade dos assassinos é surpreendentemente elevado – no ano de 2000, menos de 10% de todos os casos de homicídio, em Salvador e no Rio, foram solucionados, e menos de 5% dos criminosos foram condenados. Essa combinação de um número elevado de armas em circulação com a impunidade dos assassinos cria um clima de insegurança e incerteza que afeta profundamente a vida social, especialmente entre os jovens, que são particularmente atingidos pela violência.

81. O enorme sucesso popular do funk *soft* (por exemplo, o do Bonde do Tigrão), freqüentemente apimentado por letras pornográficas, alterou drasticamente essa situação, a partir de 2000. Naquele ano, esse funk leve, mas pornográfico, podia ser ouvido em toda a cidade, praticamente em qualquer discoteca.

82. A polaridade tradição-inovação, no samba, também tem produzido uma longa série de ensaios populares e polêmicos. Ver, entre outros, Lopes (1992).

83. João, um baterista e percussionista septuagenário, com quinze anos de experiência em grandes orquestras do Rio das décadas de 1950 e 1960 e, por ocasião da redação deste texto, proprietário de um botequim num dos bairros em que fiz meu trabalho de campo em Salvador, contou-me que, naquela época, havia-se mudado para o Rio porque, na Bahia, não havia mercado para os músicos que quisessem tocar com grandes orquestras – as gafieiras eram muito poucas: "na Bahia, não havia ninguém com dinheiro que quisesse investir numa boa gafieira. As pessoas eram muito provincianas."

84. A simples compilação de diferentes gêneros musicais num único CD é muito pouco comum no Brasil. É no exterior, sobretudo na Europa, que se encontram coletâneas de diferentes gêneros musicais brasileiros. Esses gêneros costumam ser reunidos em torno de termos ou critérios dos quais raramente se ouve falar no próprio Brasil, tais como "música brasileira de raiz", "percussão afro-brasileira" ou "batucadas baianas".

85. Peter Manuel (1995, p. 7-9) assim define as características sociomusicais da música africana e afro-caribenha: o arranjo como participação coletiva, ênfase no ritmo, e tema e repetição, ou estrutura celular (ostinato).

86. Tradicionalmente, por exemplo, a música que se costuma considerar negra desempenhou um papel central na música baiana e carioca. Ao contrário, nas cidades européias anteriormente citadas, talvez também em decorrência do tamanho relativamente reduzido da população negra, os estilos musicais tidos como “negros” têm uma conotação de música étnica (a música de uma minoria étnica), mesmo que tenham forte influência sobre as preferências e o consumo musicais entre jovens não negros.

87. interação entre gêneros musicais eruditos e populares, ao longo da história da música popular brasileira, foi tema de vários livros do estudioso José Tinhorão.

88. O mercado musical brasileiro divide-se em produções “nacionais” e “regionais”, referindo-se estas últimas à música distribuída em apenas uma região, como é o caso do “carimbó”, gênero dançante no estilo do merengue, muito popular nos estados nortistas do Pará e do Maranhão.

89. Em 2001, era possível comprar três CDs piratas por apenas 10 reais (US$3.5) nas mãos de vendedores ambulantes do Rio e de São Paulo. Em Salvador, os mesmos CDs piratas tinham o preço unitário de 5 reais (US$1.5). Em dois “camelódromos” do Rio de Janeiro, também era possível como que produzir o próprio CD pirata: por US$3.5, podiam-se escolher até 40 faixas de discos diferentes, para serem gravadas na hora num único CD.

90. O prestigioso jornal *Folha de São Paulo* informa semanalmente quais são os CDs mais vendidos nos Estados Unidos e em São Paulo (que tende a possuir um público de orientação ligeiramente mais internacional que o do restante do Brasil). Na primeira semana de agosto de 1997, as listas da *Folha de São Paulo* foram as seguintes:

Estados Unidos: 1. *Men in Black*, vários artistas; 2. *Surface*, Sarah McLachlan; 3. *Supa Dupa Fly*, Missy Misdemeanour Elliott; 4. *Spice*, Spicy Girls; 5. *The Fat of the Land*, Prodigy; 6. *Middle of Nowhere*, Hanson; 7. *God’s Property*, Kirk Franklin’s Nu Nation; 8. *Everywhere*, Tim McGraw; 9. *Bringing Down the Horse*, The Wallflowers; 10. *Pieces of You*, Jewel.

São Paulo: 1. *Só pra contrariar*, Só pra contrariar (pagode); 2. MC Claudinho & MC Bochecha, sem título (funk); 3. *A Indomada* nacional, trilha sonora da telenovela do mesmo título; 4. *Acústico*, Titãs (rock brasileiro); 5. Zezé de Camargo e Luciano, sem título (música sertaneja); 6. *Secrets*, Tony Braxton (artista estrangeiro que estivera presente, nos meses anteriores, nas listas dos dez mais vendidos); 7. *Vida*, Roberta Miranda (conhecida como Rainha dos Caminhoneiros, música sertaneja); 8. *Planeta do Swing*, vários artistas; 9. *En Extasis*, Thalia (rock latino); 10. *Luz do Desejo*, ExaltaSamba (samba-pagode).

No caso da lista de São Paulo, se fossem incluídos os LPs e as fitas cassetes (piratas), juntamente com os CDs, a música teria sido, provavelmente, ainda mais “local”.

91. Vide o disco de Paul Simon intitulado “*Rhythm of the Saints*”, que, entre muitos ritmos tropicais, incluiu a percussão poderosa do grupo baiano Olodum, e o disco de David Byrne intitulado “*Brazil*”, (“dedicado aos diferentes sons do Brasil”), que lançou internacionalmente a cantora negra baiana Margarete Menezes.

92. Uma versão mais longa deste capítulo foi publicada sob o título de “The internationalization of black culture. A comparison of lower-class youth in Brazil and the Netherlands”, *in* Hans Vermeulen e Joel Perlman (orgs.), *Immigrants, Schooling and Social Mobility*, Londres e Nova York, MacMillan/ St. Martin’s Press, 2000, p. 150-183.

93. O Brasil é o país em que tenho vivido desde 1992 até hoje, e a Holanda foi onde vivi e pesquisei durante mais de uma década, entre 1981 e 1992.

94. Por suas sugestões sobre o texto, sou muito grato a Hans Vermeulen, Joel Perlmann, Fernando Rosa Ribeiro, Antony Spanakos, Tijno Venema, Edward Telles e Carlos Hasenbalg. Naturalmente, sou responsável por todo o conteúdo do capítulo.

95. Literatura popular vendida em livretos baratos, nas feiras e mercados, sobretudo do nordeste.

96. Edward Telles (1994) retratou a seguinte relação entre a pirâmide social e o mercado de trabalho no Brasil: a base da pirâmide é muito larga e contém sobretudo negros e mestiços, mas também a maioria dos operários brancos; a parte intermediária é estreita e quase toda branca, e o topo é ainda mais estreito e quase exclusivamente branco. Telles mostra que essa estratificação é praticamente o inverso da encontrada nos Estados Unidos, o que talvez nos ajude a compreender a importância

da solidariedade de classe e a relativa ausência de animosidade étnica nas classes proletárias brasileiras. A solidariedade inter-racial é marcante nos níveis inferiores da pirâmide, enquanto o racismo é mais acentuado nos escalões superiores. Fazendo uma generalização, seria possível dizer que, no Brasil (assim como na maior parte da América Latina), a *tendência*, tanto de autóctones quanto de estrangeiros, a interpretar os conflitos sociais como baseados na classe, juntamente com a forte influência do neomarxismo nas ciências sociais, talvez tenha impedido o desenvolvimento de uma política da identidade tal como a conhecemos nos Estados Unidos e em muitos países da Europa. Entretanto, ainda que, do ponto de vista dos brasileiros, a etnicidade tenha sido *eclipsada* pela classe, isso não significa necessariamente que o racismo e a etnicidade não sejam forças significativas na sociedade, do ponto de vista do *pesquisador*.Para uma visão do conjunto da pesquisa realizada no Brasil ao longo de uma década pelo sociólogo Edward Telles ver Telles (2003).

97. O *Creool* (no plural, *Creolen*) é o surinamês de ascendência africana ou misturada com a africana. Neste texto chamaremos o *creool* de crioulo.

98. Embora não seja possível tecer comparações exatas entre os diferentes anos com base nos dados estatísticos disponíveis, alguns estudos forneceram uma indicação das tendências observadas no período de 1972 a 1990. Em 1977, o desemprego atingia 22% dos surinameses e 5% da população nativa branca (Gooskens *et al*., 1979, p. 112). Em 1990, havia subido para 40,5% entre os surinameses e 16% entre os holandeses étnicos (Serviço de Estatística de Amsterdã, 1991, p. 30). As estatísticas oficiais não costumam distinguir os crioulos dos demais surinameses.

99. A pesquisa foi realizada em três fases: 1981-82 (Vermeulen, 1984), 1983-84 (Sansone, 1986) e 1988-90 (Sansone, 1990). Entrevistou-se um total de 157 informantes de 14 a 37 anos de idade, sendo 46 do sexo feminino. Tive alguns contatos superficiais com muitos outros jovens. Um grupo nuclear de 75 informantes foi entrevistado em todas as três fases. Travei conhecimento com a maioria deles numa instituição voltada para a juventude, na parte oeste do centro da cidade de Amsterdã, onde eu trabalhava como voluntário. Conheci outros num centro de formação para jovens surinameses com baixo nível de instrução, e entrevistei todos os seus 22 participantes em 1982. Em 1983-84 e 1988-90, realizei um trabalho de campo nos bairros de West e Zuidoost, em Amsterdã, para onde, nesse ínterim, alguns dos respondentes do grupo nuclear haviam-se mudado. Isso me permitiu registrar a história de vida de 75 informantes centrais, dentre eles 15 mulheres. Na escolha dos entrevistados, não busquei uma representatividade estatística, mas sim a obtenção de um corte transversal dos jovens crioulos de classe baixa de Amsterdã. Por exemplo, procurei restringir o número dos que exibiam um comportamento claramente marginal – embora alguns outros viessem a desenvolver esse tipo de conduta no decorrer da pesquisa.

100. Por exemplo, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) registra como trabalhador qualquer pessoa com mais de 10 anos que exerça algum tipo de atividade econômica informal durante, pelo menos, 20 horas semanais.

101. Num artigo recente, Bourdieu e Wacquant (1998) sugeriram que a globalização e também algumas fundações norte-americanas espalharam pelo mundo inteiro, especialmente pela América Latina, certas abordagens teóricas das relações raciais e possíveis "soluções políticas" para o racismo que são geradas nos Estados Unidos. Esses autores afirmaram que a mentalidade colonialista dos intelectuais latino-americanos facilita essa forma de "imperialismo acadêmico". Ao debate sobre este polêmico e estimulante artigo a revista Estudos Afro-Asiáticos dedicou um inteiro dossiê no número (vol. 22, n. 2, 2002).

102. Curiosamente, em alguns bairros de Salvador freqüentados por turistas europeus, a negritude é "encenada" de maneiras que me fizeram lembrar Amsterdã. Alguns negros jovens e atraentes, principalmente mulheres, que inventaram a estratégia de sobrevivência de acompanhar turistas brancos em suas férias na Bahia, são chamados de "come-gringo" ou "negros de carteirinha" por outros jovens negros.

103. Entre os crioulos de classe baixa do Suriname (Brana-Shute, 1978) e, mais tarde, da Holanda, podemos encontrar o personagem popular do *wakaman* (literalmente, o andarilho). Sua capacidade de evitar o trabalho monótono torna-o muito parecido com o malandro. O *malandro* e o *wakaman*, com seu estilo de vida hedonista e sua capacidade de fugir do trabalho maçante, foram figuras fundamentais na construção da atitude dos informantes das duas cidades perante o trabalho. No Brasil, embora a maioria dos *malandros* seja negra, eles não são celebrados como figuras negras nas

letras dos sambas e nos romances populares, mas como protótipos de um caráter nacional e da "brasilidade" popular. As pesquisas sobre o *malandro* levaram a numerosas publicações (ver, por exemplo, Da Matta, 1979).

104. Não existem cifras exatas sobre a cor na polícia baiana. A título de referência, no estado do Rio de Janeiro, segundo as estatísticas oficiais do Departamento de Estatística da Polícia Militar, em 1998, apenas cerca de 30% da força policial, composta por 28.000 profissionais, identificaram-se como brancos. Destes, cerca de um terço declararam ter cabelo pixaim, o que significa que, na verdade, eram "brancos da terra", ou mulatos de tez clara.

105. De meados do século XVIII até a década de 1930, o Brasil absorveu uma quantidade maciça de imigrantes, vindos principalmente da Itália, Portugal, Espanha, Japão, Império Otomano e Alemanha. A integração e a miscigenação eram incentivadas por lei, enquanto a formação de minorias étnicas era desestimulada, quando não proibida – na década de 1930, o regime de Vargas chegou até a proibir escolas bilíngües para imigrantes e seus descendentes, e promoveu uma campanha em que a utilização em público de outras línguas que não o português foi desestimulada ou até proibida (Lesser, 1999; Seyferth, 1996).

106. Fernando Rosa Ribeiro (1998) assinalou que um padrão semelhante, enfatizando a separação e a identidade étnica, prevaleceu na maioria dos países que fizeram parte do império holandês, ou que foram submetidos à colonização holandesa durante muito tempo, como é o caso da Indonésia, da África do Sul e do Suriname. Por exemplo, mais ou menos de 1900 a 1930, alguns grupos étnicos importantes do Suriname, como os hindustanis e os javaneses, dispunham de tribunais especiais, nos quais a maioria dos pequenos delitos e alguns crimes graves eram julgados segundo seus próprios conjuntos de direitos étnicos. Quanto aos crioulos urbanos, por outro lado, implantou-se uma política de assimilação aos costumes holandeses (Van Lier, 1971). Na verdade, de meados do século XVIII em diante, o Suriname foi o protótipo da sociedade pluralista, na qual os crioulos urbanos (*stadscreolen*) coexistiam com diversos outros grupos étnicos.

107. Embora não tanto quanto o brasileiro, o sistema holandês de classificação racial é ambíguo e permite um certo grau de manipulação da identidade étnica. Há também uma defasagem entre as estatísticas oficiais e o uso cotidiano. O crioulo pode ser um *allochtoon* para as estatísticas oficiais e, na vida cotidiana, ser *zwart, Surinamer, donker, Creool*, ou até o termo pejorativo *neger.*

108. Um passo nessa direção foi o livro organizado por Livio Sansone e Jocélio Teles dos Santos (1998), que contém diversos artigos sobre aspectos da indústria da cultura negra na Bahia.

109. Esse foi o título do enredo e do samba-enredo da G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira no desfile carnavalesco de 1988, no qual a escola obteve a segunda colocação.

110. Nos Estados Unidos, também se utilizam outras definições similares dessas novas formas de etnicidade, tais como etnicidade de fim-de-semana, etnicidade dos sábados e etnicidade de meio expediente.

111. As identidades reflexivas baseiam-se em sistemas de símbolos, construídos pela combinação de uma variedade muito maior de fontes e "origens" que requerem o ato de reflexão – escolha entre uma multiplicidade de opções – do que costumava acontecer e ainda acontece na cultura parental. Talvez possamos contrapor as atuais identidades reflexivas às culturas e identidades mais espontâneas e menos ecléticas que são criadas pelas pessoas cuja vida social se dá em redes sociais mais simples. Como convém admitir, essa polaridade entre as identidades reflexiva e espontânea, além de se basear nas teorias dicotomizadas da vida urbana (Hannerz, 1980), é apenas um instrumento analítico, tal como a contraposição da cultura afro-baiana tradicional à nova cultura negra juvenil. Vimos que os dois tipos de cultura negra podem coexistir no mesmo espaço e tempo.

112. Talvez possamos até falar de "identidade étnica sem cultura".

113. Credo que, na verdade, o rastafrarianismo nunca foi um fenômeno "local", uma vez que se inspirou na realeza etíope, desenvolveu-se originalmente na Jamaica e logo se estendeu e se modernizou, através de ligações internacionais com o Reino Unido, os Estados Unidos e o restante do Caribe.

114. Ao explicar o sucesso e o fracasso de determinados grupos etnicizados ou racializados, os meios de comunicação de massa e a opinião pública, em termos mais gerais, interferem como um fator complicador, visto que sua tendência é fornecer uma explicação totalmente culturalista e, em

geral, individualizada, segundo a qual todos os méritos e deméritos se devem ao contexto cultural (os mores) e à conduta individual (o comportamento). Essas "explicações" culturalistas do sucesso e do fracasso, oferecidas pela mídia e pela opinião pública, freqüentemente recorrem ao uso espetacular e não detalhado de "vitrines" – por exemplo, a ilha de Porto Rico e a comunidade cubana de Miami como provas de sucesso econômico no Caribe (Grossfoguel, 1996).

115. Uma das poucas exceções é o uso feito pelo sambista, biógrafo e etnógrafo autodidata Nei Lopes, do Rio de Janeiro.

116. A edição de domingo do prestigioso jornal *Folha de São Paulo* publica uma coluna sobre esse tipo de música, chamada "Black Music".

117. Esse mecanismo de auto-exclusão tem sido afetado, recentemente, pelo aumento do número de negros na classe média e também pela crise da maioria das sedes dos movimentos trabalhistas organizados, como clubes pertencentes a sindicatos e associações de bairro.

118. Richard Price, apesar de contestar muitos dos pressupostos de Herskovits, explorou parte da mesma trilha. Para ele, era importante identificar a "primeira vez" das formas culturais africano-americanas (Apter, 1991). Recentemente o casal de antropólogos Richard e Sally Price (2003), num sagaz e divertido livrinho sobre o aventurosa pesquisa realizada pelo famosos casal Melville e Frances Herskovits no Suriname nos anos de 1920, tomaram novamente distancia de todos os pressupostos da abordagem de Melville Herskovits aos "africanismos".

119. Isto é, a internacionalização, através do processo geral de globalização, de panoramas étnicos e de símbolos e produtos correlatos, associados à representação da cultura e da identidade negras nos Estados Unidos.

120. Não pretendo sugerir que essa participação se dê sem nenhum problema, ou até sem racismo, nem tampouco que a presença de brancos, por si só, diminua a força da cultura negra (ver Oro, 1999; Liberac, 2001, e, para uma visão mais polêmica sobre o "roubo" branco da cultura negra, no caso do carnaval do Rio de Janeiro, Rodrigues, 1984).

121. A recente introdução de urnas eletrônicas reduziu um pouco o número de votos nulos, mas, comparando as eleições imediatamente posteriores à redemocratização, no começo dos anos oitenta, com a eleição nacional de 1998, a queda da participação e do interesse torna-se óbvia. A eleição de Lula em 2002, neste senso, reverte o quadro de desencanto e perda de interesse pelo contexto eleitoral por parte de um crescente grupo populacional. Para dados pormenorizados sobre as eleições nacionais e locais das últimas décadas no Brasil, ver www.iuperj.br.

122. Ver as publicações de Ângela Figueiredo, na Bibliografia.

123. A diferença entre a cultura como modo de vida e a cultura como estilo de vida, segundo a qual esta última representa uma tendência associada às chamadas novas etnicidades das sociedades contemporâneas, foi cuidadosamente detalhada por Hans Vermeulen num artigo recente (2001).

124. Há uma falta de equivalentes brasileiros da etiqueta norte-americana negra de roupas Fubu – For Us, By Us [Para nós, por nós] – e de gravadoras pertencentes a negros, tais como a Bad Boy e a Death Row Records, que se voltam para um público negro, mas também desfrutam de uma considerável audiência não negra. Devo a Gabriella Pearce essa informação.

125. Quanto à transição que levou o Brasil de país retratado como um paraíso racial para a epítome do inferno racial, ver Hellwig (org.), 1992. Segundo outros autores, a atitude de sedução ou repulsa em relação à mestiçagem racial e a aparente cordialidade da vida social brasileira são, na verdade, mais resultantes da orientação do observador do que um reflexo da realidade (Sepúlveda, 2001).

126. Em 1999, o consulado norte-americano doou algumas coleções de livros, que somavam oitenta títulos, aos principais centros de pesquisa de estudos étnicos no Brasil. Nenhum desses livros tinha qualquer caráter de teoria racial crítica, sendo todos biografias de africano-americanos bem sucedidos, textos de história canônica dos negros (por exemplo, a coleção que abarcava quatro livros de J. H. Franklin, na época assessor do presidente Clinton), descrições de sítios históricos, ou romances de autores negros. Por enquanto, tenho a impressão de que o governo Bush continua a promover no Brasil a mesma imagem adocicada da raça nos Estados Unidos, embora a retirada da delegação oficial norte-americana da Conferência Mundial sobre o Racismo, realizada em Durban, na África do Sul, no ano de 2001, á qual se acrescentou a postura isolacionista associada á ´guerra

internacional contra o terrorismo´, tenha afetado seriamente a autoridade do governo dos Estados Unidos aos olhos dos ativistas negros brasileiros.

127. Atualmente, os países da América Latina encontram-se sujeitos a mais uma pressão modernizante: diz o dogma que, para se igualarem aos países "mais avançados", também eles têm que se transformar em sociedades "multiétnicas" e "multiculturais". Não se deve poupar nenhum esforço nessa tentativa de reduzir a distância da "modernidade". Esse processo tem um duplo aspecto. Ele postula, mundialmente, que só existe um modo ideal de lidar com a "diferença", o único capaz de nos conduzir à suprema modernidade. Mas esse processo também tem dinamizado algumas identidades étnicas – embora nem todas – que até aqui se haviam mantido bastante locais, estimulando sua projeção internacional e fazendo-as passar da invisibilidade local para a exposição global. Sabemos, por exemplo, que, na América Latina, o reconhecimento internacional de uma organização não governamental indígena norte-americana pode constituir um enorme estímulo para o status local. Se o primeiro desses processos tende a ter conseqüências homogeneizadoras, o segundo, apesar de basicamente heterogeneizador, apresenta novas contradições, especialmente no que tange à seleção que introduz entre as identidades e as reivindicações que merecem ou não o reconhecimento oficial e as doações de instituições internacionais.

128. Nesse aspecto, é uma pena que certas obras-primas sobre o tráfego transatlântico de idéias e pessoas, em torno da experiência da escravidão e de suas conseqüências, tenham-se restringido predominantemente a uma só área de linguagem, ou seja, ao mundo anglófono ou ao mundo lusófono, a exemplo de Gilroy, 1993; Lindenbaugh e Rediker, 2000; Alencastro, 2000.

129. Essa postura oficial foi aceita por aprovação da assembléia, sob forte pressão do próprio Stalin. Tempos depois, historiadores e líderes comunistas reconheceram que ela certamente havia contribuído para a conquista do poder, através das eleições, do partido nacional socialista da Alemanha. Em 1936, a Terceira Internacional inverteu sua política em prol da união das frentes populares – da aliança entre os partidos de centro-esquerda e os comunistas contra o nazi-fascismo (Spriano, 1976).

130. Precisamos estar cônscios de que a cultura negra e até a conquista do poder através da reivindicação da africanidade também têm sido usadas para fins conservadores, e mesmo autoritários, como no caso do Haiti, da Guiana, de Trinidad, do Suriname e até da Bahia, nos tempos modernos. Ver também Gilroy (2000).

131. Esse, obviamente, é mais um exemplo do quanto é necessário nos posicionarmos nas definições de tempo e espaço da modernidade (avançada).

132. E, talvez, também à realidade do Rio de Janeiro.

133. Em muitos aspectos, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, os meios de comunicação de massa celebram duas impossibilidades opostas. No Brasil, o que se declara impossível ou antinatural é a "pureza"; nos Estados Unidos, é exatamente a miscigenação que costuma ser retratada como indesejável e inoportuna. Os filmes de Spike Lee dão um claro testemunho dessa suposta inviabilidade do amor inter-racial. É claro que a realidade desses dois países imensos é muito mais complexa do que esses retratos racializados. Há muita "mistura" nos Estados Unidos e muita segregação no Brasil, embora ela não seja evidente em moldes raciais. Entretanto, essas imagens de miscigenação contribuem para criar um clima, um *habitus* racial, com um conjunto restrito de possibilidades e uma grande impossibilidade quanto à maneira de combinar o amor, a atração, o sexo e a "raça".

134. Isso não se deu apenas ao longo de toda a história da mestiçagem (Gruzinski, 1999). Também pode ser visto, com facilidade, no debate sobre as "novas pessoas de cor" dos Estados Unidos, bem como na relação entre as reivindicações de reconhecimento dos "mestiços" e as categorias etnoraciais do recenseamento norte-americano (Spencer, 1997).

135. Houve algumas irmandades católicas que, historicamente, excluíram os brancos e/ou mestiços, porém, na história recente, é claro que com exceção das associações militantes negras, somente o bloco carnavalesco afro Ilê Ayê, fundado em Salvador em 1974 e muito ativo desde então, proibiu a participação de brancos em seus desfiles de carnaval e, até cerca de dois anos atrás, também a de mulatos. Sobre o Ilê Ayê, ver Agier, 2000.

136. Como parece acontecer nos Estados Unidos, ao contrário, com os intérpretes brancos da música negra, como os Beastie Boys, o Vanilla Ice, o M&M e Bill Clinton.

137. Essa reivindicação da validade e do apelo universais da religião afro-brasileira faz lembrar uma versão popular da afirmação universalista de Léopold Senghor de que os africanos, por enfatizarem suas especificidades culturais, estavam, na verdade, contribuindo para a história e a cultura mundiais (Senghor, 1974). Para uma descrição detalhada da recusa dos afro-brasileiros a aceitar o papel de minoria étnica, ver Segato (1995 & 1998).

138. Vários autores (entre outros, Segato, 1995 & 1998) afirmaram que essa é uma diferença fundamental em relação à luta das pessoas de ascendência africana nos Estados Unidos, que tendem a construir sua identidade em torno da aceitação de seu status de minoria. Em reportagens jornalísticas, observou-se recentemente que, no Brasil, aqueles que se segregam costumam estar, antes, nas classes mais altas, nas quais uma grande parcela opta por viver em espaços isolados e levar uma vida que cultiva a distância dos brasileiros médios e de seus ritos populares. Como muitos sambas deixam claro, os pobres do Brasil querem ligar-se aos ricos, mas estes não suportam os pobres.

139. São pouquíssimas as pesquisas sobre as condições de vida nos presídios brasileiros, quase todos assustadores, mas as que existem mostram que essas instituições não têm uma segregação baseada em moldes raciais, embora os afro-brasileiros tenham uma representação maciça entre os detentos (Leitão, 2001).

140. Uma indicação dessa nova consciência encontra-se em várias declarações do presidente Fernando Henrique Cardoso, na nova preocupação do instituto de pesquisas da presidência (IPEA) com as desigualdades raciais, e na linguagem usada nos relatórios das estatísticas oficiais. Um prestigioso relatório recente do IBGE (2001) dá à seção que antigamente seria chamada de “grupos de cor” o título de “desigualdades raciais”. Apesar disso, continuam a faltar medidas políticas efetivas que corrijam a discriminação racial. Até o fechamento deste livro é cedo demais para avaliar as mudanças neste sentido proporcionada pelo governo do Presidente Lula.

REFERENCES

ADANDE, Joseph. 2002. Echange artistique et construction d'identité en Afrique précoloniale : cas du Dahomey, de l'Ashanti et du monde yoruba. Paper presented at the International Workshop The Transatlantic making of the Notions of Race and Anti-Racism, Gorée, Senegal, November 12-15.

AGASSIZ, Luis e Elisabeth Cary Agassiz 1937 [1869]. Viagem ao Brasil (1865-66). São Paulo: Brasiliana.

AGIER, Michel. 1990. "Espaço urbano, família e status social. O novo operariado baiano nos seus bairros," Cadernos CRH (Salvador) 13: 39-62.

—. 1992. "Ethnopolitique - Racisme, statuts et mouvement noir à Bahia," Cahiers d'Études Africaines, EHESS, XXXII, 1: 1-24.

—. 1995. "Racism, Culture and Black Identity in Brazil," Bulletin of Latin American Research 14, 3: 245-264.

—. 2000. Anthropologie du carnaval. Marseille: Parentéses.

—. 2001. "Distúrbio identitários em tempos de globalização," Mana 7, 2: 7-34.

AGIER, Michel and Maria Rosário Carvalho. 1992. "Nation, Race, Culture. La trajectoire des mouvements noir et indigéne dans la société brésilienne." Paper presented at the Conference Etat, Nation, Ethnicité, Association des Chercheurs de Politique Africaine.

ALENCASTRO, Luis Felipe de. 2000. O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras.

ALEXANDER, Claire. 1996. The Art of Being Black. Oxford: Clarendon Press.

AMSELLE, Jean-Loup. 1998. Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere. Stanford: Stanford University Press.

Amsterdams Bureau voor de Statistiek. 1991. De Amsterdammers in zeven bevolkingscategorieen. Amsterdam: Gemeente Amsterdam.

ANDERSON, Benedict. 1983. Imagined Communities. London: Verso.

ANDERSON, Eliaj. 1990. Streetwise: Race, Class and Change in an Urban Community. Chicago: University of Chicago Press.

ANDREWS, George Reid. 1995. Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1988-1988. Madison: University of Wisconsin Press.

ANGELORO, A. 1992. "Back-to-Africa: the 'reverse'. Transculturation of Salsa/Cuban Popular Music," in Vernon Boggs, ed., Salsiology: Afro-Cuban Music and the Evolution of Salsa in New York City. New York: Greenwood Press, 299-305.

APPADURAI, Arjun. 1986. "Introduction: Commodities and the Politics of Value," in Arjun Appadurai, ed., The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 3-62.

—.1990. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy," in Mike Featherstone, ed., Global culture. Nationalism, globalisation and modernity. A Theory and Society Special Issue. London: Sage, 295-310.

APTER, Andrew. 1991. "Herskovits's Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora," Diaspora 1, 3: 235-261.

ARAÚJO, Emanuel ed. 2001. Para nunca esquecer. Negras memórias, memórias negras. Brasília: Fundação Palmares.

ARAÚJO, Joel Zito. 2000. A negação do Brasil. O negro na telenovela brasileira. São Paulo: Senac.

ARAUJO PINHO, Osmundo.1998. "'A Bahia no fundamental': Notas para uma interpretação do discurso ideologico da baianidade," Revista Brasileira de Ciências Sociais 13, 36: 109-120.

—.1998a. "Espaço, poder e relações raciais: o caso do centro histórico de Salvador," Afro-Ásia 21-22, 257-274.

ARAÚJO PINHO, Osmundo e Ângela Figueiredo. 2002. "Idéias fora de lugar e o lugar do negro nas ciências sociais brasileiras," Estudos Afro-Asiáticos 24, 01:189-210.

ARCHER-STRAW, Petrine. 2000. Negrophilia: Avant-Garde Paris and Black Culture in the 1920s. New York: Thames and Hudson.

AZEVEDO, Thales de. 1955. As elites de cor: um estudo de ascensão social. São Paulo: CIA. Editora Nacional.

—. 1966. Cultura e situação racial no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BACELAR, Jeferson. 1989. Etnicidade. Ser negro em Salvador. Salvador: Yanamá.

—. 1993. A luta na liberdade. Os negros em Salvador na primeira metade deste século. Stencilled. Salvador: Universidade Federal da Bahia, Mestrado em Sociologia.

—. 2001. A hierarquia das raças. Negros e brancos en Salvador. Rio de Janeiro: Pallas.

BACK, Les. 1996. New Ethnicities and Urban Culture. London: UCL Press.

BAIRROS, Louiza. 1996. "Orfeu e poder. Uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil," Afro-Ásia 17, 173-186.

BALIBAR, Etienne. 1991. "Class racism," in Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, eds., Race, Nation and Class: Ambiguous Identities. London: Verso, 204-216.

BALIBAR, Etienne and Immanuel Wallerstein. 1991. Race, Nation and Class: Ambiguous Identities. London: Verso.

BANK, Andrew. 1999. "Evolution and Racial Theory: The Hidden Side of Wilhelm Bleek," Manuscrito, Cidade do Cabo: University of Western Cape.

BANKS, Ingrid. 2000. Hair Matters: Beauty, Power and Black Women's Consciousness. New York: New York University Press.

Banton, Michael. 1983. Ethnic And Racial Competition. New York: Cambridge University Press.

Barcelos, Luiz Cláudio and Olívia Gomes da Cunha. 1991. Catálogo das publicações sobre o negro no Brasil até 1988. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

Bastide, Roger. 1964. "Dusky Venus, Black Apollo," Race III, 1: 10-18.

—. 1967. Les Ameriques Noires. Paris: Payot.

—. 1971 [1960]. As religiões Africanas no Brasil. São Paulo: Livraria Pioneira.

—. 1976. "Negritude et integration nationale", Afro-Ásia 12: 5-30.

BECK, Ulrich. 1992. Risk Society: Towards a New Modernity. London: Sage.

BELL, Daniel. 1975. "Ethnicity and Social Change", in Nathan Glazer and Daniel Monyhan, eds., Ethnicity, Theory and Experience. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 141-176.

BELLUZZO, Anamaria ed.. 1994. O Brasil dos viajantes. São Paulo: Metalivros.

BERGHE, Pierre van den. 1967. Race and Racism: A Comparative Perspective. New York: Wiley.

BIERVLIET, Wim. 1975. "Werkloosheid van jonge Surinamers in de grote steden van Nederland," Jeugd en Samenleving 5, 12: 911-24.

BILBY, Kenneth. 1999. "Roots Explosion: Indigenization and Cosmopolitanism in Contemporary Surinamese Popular Music," Ethnomusicology 43, 2: 256-296.

BODY-GENDROT, Sophie. 1998. "´Now you see, now you don't': comments on Paul Gilroy's article," Ethnic and Racial Studies 21, 5:848-858.

BONACHICH, Edna. 1973. "A Theory of Middleman Minorities," American Sociological Review 38: 583-594.

BOURDIEU, Pierre and Loïc Wacquant. 1998. "Sur les ruses de la raison imperialiste," Actes de la Recherche en Sciences Sociales 121 (122): 109-118. [Publicado em português em Estudos Afro-Asiáticos 24, 1].

BOURGOIS, Philippe. 1995. In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio. New York: Cambridge University Press.

BRAKE, Michael. 1985. Comparative youth culture. London: Routledge.

BRAGA, Julio. 1995. Na gamela do feitiço. Repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador, Bahia: Edufba.

BRANA-SHUTE, Gary. 1978. On the Corner: Male Social Life in a Paramaribo Creole Neighbourhood. Assen, the Netherlands: Van Gorcum.

BUARQUE DE HOLLANDA, Sérgio. 1995 [1936]. Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.

BULMER, Martin and John Soloms. 1998. "Introduction," Ethnic and Racial Studies, Special Issue, *Rethinking ethnic and racial studies*, 21, 5: 819-837.

BURDICK, John. 1998. Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil. New York: Routledge.

BUTLER, Kim. 1998. Freedom Given, Freedom Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

CAMPBELL, Anne, Steven Munce, and John Galea. 1982. “American Gangs and British Subcultures: A Comparison,” International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology 26, 1: 76-90.

CALDEIRA, Teresa. 2000. City of Walls. Los Angeles: University of California Press.

CALIMANI, Riccardo. 1987. Storia dell´ebbreo errante. Milano: Rusconi.

CANCLINI, Nestor García. 1988. “Cultura transnacional y culturas populares: Bases teórico-metodológicas para la investigación,” In Nestor Canclini and R. Roncagliolo, eds., Cultura transnacional y culturas populares, Lima: IPAL, 17-76.

—. 1989. Culturas hybridas. São Paulo: EDUSP.

—. 1993. Transforming Modernity: Popular Culture in Mexico. Austin: University of Texas Press.

—. 1996. Consumidores e cidadãos. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

CANEVACCI, Massimo. 1993. La cittá polifônica. Saggio sull´antropologia della comunicazione urbana. Rome: Edizioni Seam.

CAPONE, Stefania. 1998. “Lê Voyage ‘initiatique’: déplacement spatial et accumulation de prestige”, Cahiers du Brésil Contemporain 35-36: 137-156

—. 1999. La quête de l’Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil. Paris: Khartala.

CARNEIRO, Edson. 1937. Religiões negras. Negros bantos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1985. Negros estrangeiros. São Paulo: Brasiliense.

CARVALHO SOARES, Mariza de. 2000. Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. 2001 [1964]. Made in Africa. São Paulo: Global.

CASHMORE, Ellis. 1997. The Black Culture Industry. London: Routledge.

CASTELLS, Manuel. 1997. The Power of Identity, Oxford: Blackwell.

CASTRO, Nadya and Vanda Sá Barreto, eds., 1998. Trabalho e desigualdades raciais. Negros e brancos em Salvador. São Paulo: Annablume.

CHALUB, Sidney. 1990. A Guerra contra os Cortiços. A Cidade do Rio, 1850-1906. Campinas: Editora da Unicamp.

CECCHETTO, Fátima and Farias, Patrícia. 2002. “Do funk bandido ao pornofunk: o vaivém da sociabilidade juvenil carioca, Interseções - Revista de Estudos Interdisciplinares 4, 2, 37-64.

CHOR MAIO, Marcos e Ricardo Ventura Santos eds. 1996. Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: Editora da Fiocruz.

COHEN, Abner. 1974. “Introduction: the lesson of ethnicity,” In: Abner Cohen, ed., Urban Ethnicity. London: Tavistock, ix-xxiv.

COHEN, Anthony. 1985. The Symbolic Construction of Community. London: Tavistock.

COHEN, Philip and Pat Ainley. 2000. “In the Country of the Blind? Youth Studies and Cultural Studies in Britain,” Journal of Youth Studies 3, 1:79-95.

CONNIFF, Michael and Thomas Davis. 1994. Africans in the Americas. New York: St. Martin's Press.

CORTES DE OLIVEIRA, Inês. 1997. "Quem eram os ´Negros da Guiné´? A origem dos africanos na Bahia", Afro-Ásia 19-20: 37-14.

CROSS, Michael and Han Entzinger. 1988. "Caribbean Minorities in Britain and the Netherlands: Comparative Questions," In: Michael Cross and Han Entzinger, eds., Lost Illusions: Caribbeans in Britain and the Netherlands. London: Routledge, 1-34.

CUNHA, Olivia da. 1991. "Corações rastafari: Lazer, política e religião em Salvador." Dissertação de Mestrado em Antropologia, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

—. 1997. "Conversando com Ice-T: violência e criminalização do funk," In: Micael Herschmann ed. Abalando os anos noventa. Funk e hip hop. Rio de Janeiro: Rocco, 86-111.

—. 2002. "Bonde do mal: notas sobre território, cor, violência e juventude numa favela do subúrbio carioca," In: Yvone Maggie and Claudia Barcellos Rezende eds. Raça como retórica – a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 83-154.

DAMATTA, Roberto. 1979. Carnavais, Malandros e Herois. Rio de Janeiro: Zahar.

—. 1987. Relativizando. Uma introdução à antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco.

—. 1993. Conta de mentiroso. Sete ensaios de antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco.

DANIEL, Reginald. 2000. "Multiracial Identity in Brazil and the United States," In: Paul Spickard and W. Jeffrey Burroughs eds., We Are A People: Narrative and Multiplicity in Constructing Ethnic Identity. Philadelphia: Temple University Press, 153-178.

Datafolha, 1995. Racismo cordial. São Paolo: Editora Datafolha.

DEGLER, Carl . 1971. Neither Black Nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States. New York: Macmillan.

DESAI, Gaurav. 2001. Subject to Colonialism: African Self-Fashioning and the Colonial Library. Durham, NC and London: Duke University Press.

DREWEL, Henry. 2000. "Memory and agency: Bantu and Yoruba Arts in Brazilian culture," In: Nicholas Mirzoeff, ed., Diaspora and Visual Culture: Representing Africans and Jews. London: Routledge, 241-253.

DUNN, Chris 2001. Brutality Garden. Tropicalia and the Emergence of a Brazilian Counterculture. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

DZYDZENYO, Anani. 1979. Afro-Brazilians. London: Minority Rights Publications.

EDMONSON, Locksley. 1974. "The internationalization of Black Power: Historical and Contemporary Perspectives," In: Orde Cooms, ed., Is Massa Day Dead? Black Moods in the Caribbean. Garden City: New York, 205-243.

EHLEN, Patrick. 2000. Franz Fanon. A Spiritual Biography. New York: Crossroad.

ELKINS, Stanley. 1963. Slavery: A problem in American Institutional and Intellectual Life. New York: The University Library.

ELTIS, David e.a. 2000. The Trans-Atlantic Slave Trade. A Database on CD-Rom. London: Cambridge University Press.

ETIENNE BALIBAR AND IMMANUEL WALLERSTEIN. 1991. Race, Nation, Class. Ambiguous Identities. London: Verso.

FANON, Franz. 1952. Peau noire, masques blancs. Paris: Editions du Seuil.

FARIAS, Edson. 1998. "Paulo da Portela: mediator entre dois mundos," trabalho apresentado no Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, 23-27 Outubro.

FEATHERSTONE, Mike. 1991. Consumer Culture & Postmodernism.London: Sage.

FERNANDES, Florestan. 1978 [1964]. A integração do negro á sociedade de classes. São Paulo: Atica.

FIGUEIREDO, Angela. 1994. "O mercado da boa aparência: as cabelereiras negras," Analise e dados.(publicação do Estado da Bahia, Salvador, Bahia) 3, 4: 33-37.

—. 1999. "Velhas e 'novas elites negras'," In: Marcos Chor Maio and Glaucia Vilas Bôas eds., Ideais de modernidade e sociologia no Brasil. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 109-124.

—. 2002. Novas Elites de Cor. São Paulo: Ana Blume.

—. 2002a. "Cabelo, cabeleira, cabeluda, descabelada. Conusmo, identidade e manipulação da aparência entre os begros brasileiro". Trabalho apresentado no Encontro Anual da ANPOCS, Caxambú (MG), 22-25 Novembro.

—. 2002b. Negros de clase média – Classe média negra. Tese de Doutorado em Sociologia, IUPERJ, Rio de Janeiro.

FITZGERALD, T. 1991. "Media and Changing Methaphors of Ethnicity and Identity," Media, Culture and Society 13: 193-214.

FONTAINE, Pierre Michel. 1985. "Transnational Relations and Racial Mobilization: Emerging Black Movements in Brazil," In: Pierre-Michel Fontaine, ed., Race, Class and Power in Brazil. Los Angeles: Center for Afro-American Studies, UCLA.

FRAZIER, Franklin. 1942. "The Negro Family in Bahia, Brazil," American Sociological Review 4, 7: 465-478.

— 1957. Black Bourgeoisie. New York: The Free Press.

—.1968 [1944]. "A Comparison of Negro-White Relations in Brazil and the United States," In: Fraklin Frazier, ed., On Race Relations. Chicago: University of Chicago Press, 82-102.

FREEMAN, Richard and H. Holzer. 1986. The Black Youth Employment Crisis. Chicago: University of Chicago Press.

FREYRE, Gilberto. 1933. Casagrande e senzala, Rio de Janeiro: José Olympio.

FRIGERIO, Alejandro. 1989. "Capoeira: de arte negra a esporte branco," Revista Brasileira de Ciências Sociais 4, 10: 85-98.

—. 2000. Cultura negra em el Cono Sur: representaciones em conflicto. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica de Argentina.

FRY, Peter. 1984. "Gallus Africanus est! Ou como Roger Bastide se tornou Africano no Brasil," Folhetim 391, São Paulo: Ed. Folha de São Paulo.

—. 1995. "O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a 'Política Racial' no Brasil," Revista USP 28: 122-135.

—. 2000. "Politics, Nationality and the Meaning of ´Race´ in Brazil," Dedalus 129, 2:83-118.

—. 2002. “Estética e política: relações entre ´raça´, publicidade e produção da beleza no Brasil,” In: Mirian Goldenberg ed. Nu e vestido. Dez antropologos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro: Record, 303-325.

FRY, Peter, Sérgio Carrara e Ana Luiza Martins-Costa. 1988. “Negros e brancos no Carnaval Velha República”, In: João Reis org, Escravidão e invenção da liberdade. São Paulo: Brasiliense.

GALINSKY, Philip. 1996. “Co-option, Cultural Resistance, and Afro-Brazilian Identity: A History of the *Pagode* Samba Movement in Rio de Janeiro,” Latin America Music Review 17, 2.

GANS, Herbert. 1979. “Symbolic Ethnicity: the Future of Ethnic Groups and Cultures in America,” Ethnic and Racial Studies 2, 1: 1-20.

—. 1992. “Second Generation Decline: Scenarios for the Economic and Ethnic Futures of the Post - 1965 American Immigrants,” Ethnic and Racial Studies 15, 2: 173-192.

GENDRON, Ben. 1990. “Fetishes and Motorcars: Negrophilia in French Modernism,” Cultural Studies 4, 4: 141-155.

GENOVESE, Eugene. 1974. Roll Jordan Roll. New York: Pantehon.

GILROY, Paul. 1987. There Ain’t no Black in the Union Jack. London: Hutchinson.

—. 1998. “Race Ends Here,” Ethnic and Racial Studies, Special Issue, *Rethinking Ethnic and Racial Studies* 21, 5:838-847.

—. 2000. Against Race. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

— 2001. O Atlântico negro, S.Paulo: Editora 34.

GIRAUD, Michel and C. V. Marie. 1987. “Insertion et gestion socio-politique de l’identité culturelle: le cas des Antillais en France,” Revue Europeenne des Migrations Internationales 3, 3: 31-47.

GÓIS DANTAS, Beatriz. 1988. Vovó Nagô e Papai Branco. Uso e abuso da Africa no Brasil. Rio de Janeiro: Graal.

GOOSKENS, Ineke et al. 1979. Surinamers en Antillianen in Amsterdam. Part I & II. Amsterdam: Gemeente Amsterdam, Afdeling Bestuurinformatie.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. 1995. Orixás da metrópole. Petrópolis: Vozes.

—. 2000. O antropólogo e sua magia. São Paulo: Edusp.

GOTTFREDSON, L. 1981. “Circumscription and Compromise: A developmental Theory of Occupational Aspirations,” Journal of Counseling Psychology Monograph 28, 6: 545-79.

GROSFOGUEL, Ramon. 1996. “Colonial Caribbean Migrations to France, the Netherlands, Great Britain and the United States,” Ethnic and Racial Studies XX, 3: 594-612.

GRUZINSKI, Serge. 1999. La pensée métisse. Paris: Fayard.

GUIMARÃES, Antônio Sergio. 1992. “Operários e mobilidade social na Bahia: análise de uma trajetória individual.” Revista Brasileira de Ciências Sociais 22, 8: 81-97.

—. 1995 “Raça, racismo e grupos de cor no Brasil,” Estudos Afro-Asiáticos 27: 45-63.

—. 1997. “Racismo e restrição dos direitos individuais: a discriminação racial publicizada,” Estudos Afro-Asiáticos 31, 51-78.

—. 1999. Racismo e anti-racismo no Brasil. São Paulo: Editora 34.

GUSS, David M.. 2000. The Festive State. Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance. Berkeley: University of California Press.

HALL, Stuart. 1990. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity," In: Anthony King, ed., Culture, Globalization and the World System. London: Macmillan, 19-40.

HALL, Stuart and T. Jefferson, eds., 1976. Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain. London: Hutchinson.

HANCHARD, Michael. 1999. "Black Cinderela?: Race and the Public Sphere in Brazil," In: Michael Hanchard, ed., Racial Politics in Contemporary Brazil. Durham and London: Duke University Press, 59-81.

—. 2001. Orfeu e o poder. Movimento Negro no Rio e São Paulo, Rio de Janeiro: EDUERJ.

HANDLER, Richard. 1988. Nationalism and Politics of Culture in Quebec. Madison: University of Wisconsin Press.

—. 1994. "Is Identity a Useful Cross-Cultural Concept?," In: John R. Gillis, ed., Commemorations: The Politics of National Identity. Princeton: Princeton University Press.

HANNERZ, Ulf. 1973. "The Significance of Soul," In: Lee Rainwater, ed., Soul. New Brunswick: Transaction Books, 15-30.

—. 1989. "Culture Between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology," Ethnos 54: 200-216.

—. 1992 "Cosmopolitans and Locals in World Culture." Theory, Culture & Society 7: 237-251.

—. 1996. Transnational Connections. London and New York: Routledge.

HARRIS, Marvin. 1964. Patterns of Race in the Americas. New York: Walker and Company.

—. 1964a. Town and Country in Brazil. New York: Columbia University Press.

—. 1970. "Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity," In: Norman Whitten and J. Szwed, eds., African-American Anthropology. New York: The Free Press, 76-86.

—. 2000. Theories of Culture in Postmodern Times. New York: Altamira Press.

—. e.a. 1993. "Who Are the Whites?: Imposed Census Categories and the Racial Demography in Brazil," Social Forces 72, (2):451-462.

HARVEY, David. 1993. Condição pós-moderna. São Paulo: Loyola.

HASENBALG, Carlos. 1979. Discriminação e desigualdades raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Graal.

HASENBALG, Carlos and Nelson do Valle Silva. 1993. "Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil," Estudos Afro-Asiáticos 25: 141-159.

HASENBALG, Carlos, Nelson do Valle Silva, and Marcia Lima. 1999. Cor e estratificação social. Rio de Janeiro: Contracapa.

HASENBALG, Carlos and Alejandro Frigerio. 1999. Imigrantes brasileiros na Argentina: Um perfil sociodemográfico. Rio de Janeiro: IUPERI, Série Estudos 101.

HEBDIGE, Dick. 1978. Subculture - The Meaning of Style. London: Methuen.

—. 1987. Cut'n Mix: Culture, Identity and Caribbean Music. London: Routledge.

HECHTER, Michael. 1974. "Ethnicity and Industrialization: On the Proliferation of the Cultural Division of Labour." Paper presented at the VIII World Congress of the International Sociological Association.

HEELSUM, Anja van. 1997. De Etnisch-Culturele Positie van de Tweede Generatie Surinamers. Amsterdam: Het Spinhuis.

HELLWIG, David.1992. African-American Reflections on Brazil's Racial Paradise. Philadelphia: Temple University Press.

HERSCHMANN, Micael. 1997. "Apresentação," In: Micael Herschmann, ed., Abalando os anos 90 - Funk e Hip-Hop. Globalizaçao, violência e estilo cultural. Rio de Janeiro: Rocco, 6-15.

HERSKOVITS, Melville. 1990 [1941]. The Myth of the Negro Past. Boston: Beacon Press.

—. 1943. "The negro in Bahia, Brazil: A Problem in Method," American Sociological Review 8, VII: 394-404.

—. 1946. "Drum and drummers in Afro-Brazilian cult life," The Musical Quarterly 30, 4: 477-92.

HEWITT, Roger. 1986. White Talk, Black Talk: Inter-Racial Friendship and Communication Among Adolescents. London: Cambridge University Press.

HILL, Donald. 1993. Calypso Calaloo: Early Carnival Music in Trinidad. Gainsville: University Press of Florida.

HOETINK, Harry. 1967. Caribbean Race Relations: A Study of Two Variants. New York: Oxford University Press.

—. 1973. Slavery and race Relations in the Americas: Comparative Notes on their Nature and Nexus. New York: Harper & Row.

HOWE, Stephen. 1998. Afrocentrism: Mythical pasts and Imagined Homes. London: Verso.

HUTCHINSON, H. 1957. Village and Plantation Life in Northeastern Brazil. Seattle: University of Washington Press.

IANNI, Otávio. 1966. Raças e classes sociais no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

—. 1968. "Research on Race Relations in Brazil," In: Magnus Mörner, ed., Race and Class in Latin America. New York: Columbia University Press, 256-278.

IBGE. 1995. Censo Demográfico 1991. Rio de Janeiro: Editora IBGE.

—. 2001. Síntese de indicadores sociais 2000. Rio de Janeiro: Editora IBGE.

ISER. 1988. As organizações negras no Brasil. Rio de Janeiro: ISER Reports.

JENKINS, Richard. 1997. Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations. London: Sage.

KARASCH, Mary. 2000. A vida dos escravos no Rio de Janeiro - 1808-1850, S. Paulo: Companhia das Letras.

KEITH, M. and Malcom Cross. 1992. "Racism and the postmodern city," In: Michel Keith and Malcom Cross, eds., Racism, the City and the State. London: Routledge, 1-30.

KOLKO, Joel. 1988. Restructuring the World Economy. New York: Pantheon Books.

KOPYTOFF, Igor. 1986. "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process," In: Arjun Appadurai, ed., The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 64-93.

KOTTAK, Conrad. 1967. "Race Relations in a Bahian Fishing Village," Luso-Brazilian Review 4: 35-52.

—. 1990. Prime-Time Society. Belmont. CA: Wadsworth.

—. 1992. Assault on Paradise: Social Change in a Brazilian Village. New York: Random House.

KULICK, Don. 1998. Travesti: Sex, Gender and Cultre Among Brazilian Transgendered Prostitutes. Chicago: University of Chicago Press.

KUPER, Adam. 1999. Culture: The Anthropologists' Account. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

LANDES, Ruth. 2002 [1947]. A cidade as mulheres. Rio de Janeiro: EDUFRJ (com uma introdução de Sally Cole, "Ruth Landes no Brasil: raça e gênero na antropologia americana dos anos 30).

LEEMAN, Yvone and Sawitri Saharso. 1989. Je Kunt Er Niet Omheen, Hoe Marokkaanse, Molukse en Surinaamse Jongeren Reageren op Discriminatie. Lisse, the Netherlands: Swets en Zeitlinger.

LEITÃO, Kleber. 2001. "Do negro escravo ao negro preso. As relações raciais numa penitenciaria". Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia.

LEITÃO PINHEIRO, Márcia. 1998. "O proselitismo evangélico: musicalidade e imagem" Cadernos de Antropologia e Imagem, 7, 57-67.

LESSER, Jeffrey. 1999. Negotiating National Identities. Durham and London: Duke University Press.

LIBERAC, Antônio. 2001. "Movimento da cultura brasileira. A formação histórica da capoeira contemporânea," Tese de Doutorado em História, UNICAMP, Campinas (SP).

LIER, R. Van. 1971 [1949]. Frontier Society: A Social Analysis of the History of Surinam.The Hague: Martinus Nijhoff.

LIMA, Ari. 1994. "A diáspora afro-baiana," A Tarde, Suplemento Cultural, 6 de agosto, p. 3, Salvador.

—. 1997. "Espaço, lazer, música e diferença cultural na Bahia,"Estudos Afro-Asiáticos 31, 151-167.

LIMA, Márcia. 2001. "Serviço de branco, serviço de preto: Um estudo sobre cor e trabalho no Brasil urbano," Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

LINEBAUGH, Peter and Marcus Rediker. 2000. The Many-Headed Hydra: Sailors, Salves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic. Boston: Beacon Press.

LOMAX, Allan. 1970. "The Homogeneity of African-Afro-American Musical Style," In: Norman Whitten and John Szwed, eds., Afro-American Anthropology. New York: The Free Press, 181-202.

LOPES, Nei. 1992. O Negro no Rio de Janeiro e Sua Tradição Musical. Pallas: Rio de Janeiro.

—. 1997. Dicionário banto do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa da Cidade.

LOVEJOY, Paul. 2000. "*Jihad* e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos na Bahia," Topoi 1: 11-44.

LOWELL LEWIS, John. 1992. Ring of Liberation: Deceptive Discourse in Brazilian Capoeira. Chicago: University of Chicago Press.

LÖWENTHAL, David. 1972. West Indian Societies. London: Oxford University Press.

MCCALLUM, Cecilia. 1996. "Resisting Brazil: Perspetives on Local Nationalisms in Salvador da Bahia," Ethnos 61, 3-4: 207-229.

MAFFESOLI, Michel. 1987. O tempo das tribus: o declino do individualismo nas sociedades de massa. Rio de Janeiro: Forense.

MAGGIE, Yvonne. 1991. "A ilusão do concreto. Uma introdução à discussão sobre sistema de classificação racial no Brasil." Trabalho apresentado no XV Encontro Anual da ANPOCS, 15-18 Outubro, Caxambú (MG).

MANUEL, Peter. 1995. Caribbean Currents: Caribbean Music From Rumba to Reggae. Philadelphia: Temple University Press.

MARGOLIS, Maxine. 1994. Little Brazil: An Ethnography of Brazilian Immigrants in New York City. Princeton: Princeton University Press.

MARTENS, E. P. 1995. Minderheden in Beeld: Kerncijfers uit de Survey Sociale Positie en Voorzieningengebruik Allochtonen 1994 (SPVA-94). Rotterdam: ISEO.

MARTENS, E. P. and A. O. Verweij. 1997. Surinamers in Nederland. Kerncijfers 1996. Rotterdam: ISEO.

MARTIN, Denis-Constant. 1996. "Qui a peur des grandes méchantes musiques du monde? Désir de l'autre, processus hégémoniques et flux transnationaux mis en musique dans le monde contemporain," Cahiers de musiques traditionnelles 9, 3-21.

—. 1991. "Filiation or Innovation? Some Hypotheses to Overcome the Dilemma of Afro-American Music's Origins," Black Music Research Journal 11, 2: 19-38.

MASCARENHAS, Delcele. 1997. "Um dia eu vou abrir a porta da frente. Mulheres negras, educação e mercado de trabalho," In: A.L. Portela et al. eds., Educação e os Afro-Brasileiros. Salvador: Novos Toques.

MATORY, Lorand. 1999. "The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorúbá Nation," Comparative Studies in Society and History 41, 1: 72-103.

MENDONÇA, Roberto.1933. A influência africana no português do Brasil. Rio de Janeiro: Sauer.

MBEMBE, Achille. 2001. "As formas africanas de auto-inscrição". Estudos Afro-Asiáticos 23, 1: 171-209.

MERCER, Kobena. 1990. "Black hair/style politics", In: R. Ferguson ed. Out there. Marginalization and Contemporary Culture. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 247-264.

MIDLEJ E SILVA, Suylan. 1996. “O pertencimento na festa. Sociabilidade, identidade e comunicação mediática no baile funk ‘Black Bahia’ do Periperi.” Tese de Mestrado, Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

—. 1998. “O lúdico e o étnico no funk do ‘Black Bahia’,” In: Livio Sansone and Jocélio Teles dos Santos, eds., Ritmos em Transito. Socio-Antropologia da Música da Bahia. São Paulo: Dynamis, 201-218.

Mignolo, Walter. 2000. Local Histories/Global Designs. Princeton: Princeton University Press.

MILLER, Joseph. 1997. “O Atlântico escravista: açúcar, escravos e engenhos”, Afro-Ásia 19-20: 9-36.

Minority Rights Group ed. 1995. No Longer Invisible. Afro-Latin Americans Today. London: Minority Rights Publications.

MINTZ, Sidney. 1970. “Foreword,” In: Norman Whitten and John Szwed, eds., Afro-American Anthropology. New York: The Free Press, 1-16.

MINTZ, Sidney and Richard Price. 2003. O nascimento da cultura afro-americana. Uma perspectiva antropologica, Rio de Janeiro: Pallas.

MONTILUS, Guerin 1993. “Guinean Versus Congo Lands: Aspects of the Collective Memory in Haiti,” In: Joseph Harris, ed., Global Dimensions of the African Diaspora (2nd ed.). Washington, D. C.: Howard University Press, 159-166.

MOORE, Robin. 1997. Nationalizing Blackness: Afrocubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

MÖRNER, Magnus. 1967. Race Mixture in the History of Latin America. Boston: Little Brown.

MORSE, Richard. 1983. El espejo de prospero: Un estudio de la dialéctica del nuevo mundo. México: Siglo Veintiuno

MOURA, Roberto. 1983. Tia Ciata ea pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Funarte.

MUDIMBE, Valentine Y. 1988. The Invention of África. Bloomington: Indiana University Press.

—. 1990. “Which Idea of Africa? Herskovits’s Cultural Relativism,” October 55: 93-104.

MÜLLER, Liane Susan. 1999. As contas do meu rosário são balas de artilharia - Irmandade, sociedades negras em Porto Alegre 1889-1920. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Católica de Porto Alegre, Porto Alegre (RS).

MURRAY, David. 2000. “Between a Rock and a Hard Place: the Power and Powerlessness of Transnational Narratives Among gay Martinican Men,” American Anthropologist 102, 2: 261-270.

NEDERVEEN PIETERSE, Jan. 1995. “Globalization as Hybridization,” In: Mike Featherstone et al, eds., Global Modernities. London: Sage, 45-68.

—. 2002. “Hibridity, So What? The Anti-Hibridity Backlash and the Riddles of Recognition,” Theory, Culture and Society 18, 2-3: 219-246.

NIEKERK, Mies van. 1994. “Zorg en hoop. Surinamers in Nederland nu,” In: Hans Vermeulen and Rinus Penninx, eds., Het Democratisch Ongeduld. De Emancipatie en Integratie van Zes Doelgroepen van het Minderhedenbeleid, (Amsterdam: Het Spinhuis), 45-79.

—. 2000. De krekel en de mier. Fabels en feiten over maatschappelijke stijging van Creoolse en Hindoestaanse Surinamers in Nederland. Amsterdam: Het Spinhuis.

NINA RODRIGUES, Raymundo 1988 [1932]. Os Africanos no Brasil. São Paulo: Editora Nacional.

NOGUEIRA, Oracy. 1985 [1957]. Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais. São Paulo: Queiroz.

NUNES, Margarete. 1997. "A fábrica do carnaval. As atividades empresarias do bloco afro Olodum." Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis (SC).

OGBU, John. 1978. Minority Education and Caste. New York: Academic Press.

OLIVEIRA, Francisco de. 1987. O elo perdido. Classe e indentidade de classe. São Paulo: Brasiliense.

OLIVEIRA, Cloves. 1991. "O negro e o poder - os negros candidados a vereador em Salvador, em 1988," Cadernos do CRH (Salvador), Suplemento: 94-116.

ORO, Pedro. 1999. Axé Mercosul. As religiões afro-brasileiras nos países do prata. Petrópolis: Vozes.

ORTIZ, Renato. 1988. Morte branca de um feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense.

PALMIÉ, Stefan. 2002. Wizard & Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity & Tradition. Durham and London: Duke University Press.

PARKER, Richard. 1991. Bodies, Pleasure and Passions: Sextual Cultures in Comtemporary Brazil. Boston: Beacon Press.

PARSONS, Talcott. 1968. "The Problem of Polarization on the Axis of Color," In: John Hope Franklin, ed., On Color and Race. Boston: Houghton Mifflin Company, 349-369.

PASTORE, José e Nelson do Valle Silva. 2000. Mobilidade social no Brasil. São Paulo: Makron.

PATTERSON, Orlando. 1973. "Reflections on the Fate of Blacks in the Americas," In: Lee Rainwater, ed., Soul. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 201-254.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. 2000. Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide. São Paulo: EDUSP/ FAPESP.

PERRONE, Charles and Christopher Dunn. 2001. "'Chiclete com Banana': Internationalization in Brazilian Popular Music," In: Charles Perrone and Christopher Dunn eds. Brazilian Popular Music and Globalization. Gainsville: University Press of Florida, 1-38.

PESSOA DE CASTRO, Yeda. 2001. Falares Africanos na Bahia. Um Vocabulário Afro-Brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks/Academia Brasileira de Letras.

PETRUCCELLI, José. 2000. "A cor denominada. Estudo das informações do suplemento da PME, Julho 1998." Rio de Janeiro: IBGE.

—. 2001. "Seletividade por cor e escolhas conjugais no Brasil dos 90," Estudos Afro-Asiáticos 23, 1:29-51.

PHOENIX, Ann. 1998. "Dealing with Difference: The Recursive and The New," Ethnic and Racial Studies 21, 5: 818-837.

PIERUCCI, Antônio Flávio. 1999. Ciladas da diferença. São Paulo: Editora 34.

PIERSON, Donald. 1942. Negroes in Brazil: A Study of Race Contact in Bahia. Chicago: University of Chicago Press.

PINHO, Patricia 2001. “Reinvenções da África na Bahia.” Tese de Doutorado em Cencias Sociais, UNICAMP, Campinas (SP).

PNAD-Pesquisa Nacional Amostra Domiciliar. 1997. Survey 1996. Rio de Janeiro: IBGE.

POLI TEIXERA, Moema. 1988. “A questão da cor nas relações de um grupo de baixa renda.” Estudos Afro-Asiáticos 14: 85-97.

PONDÉ VASSALLO, 2001. “ Ethnicité, tradition et pouvoir: le jeu de la capoeira a Rio de Janeiro et a Paris.” Tese de Doutorado em Antropologia, Ecole en Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

POUTIGNAT, Philippe and Jocelyne Streiff-Fenart. 1997. Teorias da etnicidade. São Paulo: EDUSP.

PRANDI, Reginaldo. 1991. Os candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec.

PRICE, Richard e Sally. 2003. The Root of Roots. Or, How Afro-American Anthropology Got Its Start, Chicago: Prickly Paradigm Press.

QUERINO, Manuel. 1955. A raça africana. Salvador: Progresso.

QUIJANO, Anibal. 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina,” In: Edgardo Lander, ed., La colonialidad del saber. Buenos Aires: CLACSO.

RAHIER, Jean. 1999. “Introduction,” In: Jean Muteba Rahier, ed., Representation of Blackness and the Performance of Identities. Westport, Conn: Bergin & Garvey, xiii-xxiv.

RAMOS, Arthur. 1939. The Negro in Brazil. Washington, D. C.: Associated Publishers.

REGT, Ali de. 1984. Arbeidersgezinnen in Nederland. Amsterdam/Meppel: Boom.

REIS, João. 2003. Rebelião escrava no Brasil: a história do levantes dos malês, 1935. São Paulo: Companhia das Letras (segunda edição ampliada).

REIS, João and Eduardo Silva. 1985. Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras.

RIBEIRO, Fernando Rosa. 1998, “The Dutch Diaspora: Apartheid, Boers and Passion,” Itinerario 1: 87-106

—. 2000. “Racism, Mimesis and Anthropology in Brazil,” Critique of Anthropology 20, 3: 221-241.

RIBEIRO DE ALBUQUERQUE, Wlamyra. 2002. “Esperanças de Boaventuras: Construções da África e Africanismos na Bahia (1887-1910),” Estudos Afro-Asiáticos 24, 2:215-246.

RISÉRIO, Antonio. 1981. Carnaval Ijexá. Salvador: Corrupio.

RODRIGUES, Ana. 1984. Samba negro, espoliação branca. São Paulo: Hucitec.

RODRIGUES, Carlos Benedito da Silva. 1984. “Black Soul: aglutinação espontânea ou identidade étnica,” Revista Brasileira de Ciências Sociais 2,

—. 1995. Da terra das primaveras à Ilha do Amor. Reggae, lazer e identidade cultural. São Louis: EDUFMA.

ROGILDS, Flemming. 1993. "Youthnicity," Migration 18: 63-76.

ROMERO, Silvio. 1902. O elemento português no Brasil. Lisbon: Cia. Editora Nacional.

ROOSENS, Eugeen. 1989. Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis. London: Sage.

ROOT, Michael. 1991. Racially Mixed People in America. London: Sage.

ROSE, Tricia. 1994. Rap Music and Black Culture in Contemporary America. Hanover & London: Wesleyan University Press.

ROUT, Leslie B. Jr. 1976. The African Experience in Spanish America. 1502 to present day. London: Cambridge Latin American Studies, Cambridge University Press.

ROWE, William and Vivian Schelling. 1991. Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America. London: Verso.

SANDERS, Edith. 1969. "The Hamitic Hypothesis: Its Origin and Functions in Time Perspective," Journal of African History X, 4: 521-532.

SANDRONI, Carlos. 2001. Feitiço decente. Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SANJEK, Richard. 1971. "Brazilian Racial Terms: Some Aspects of Meaning and Learning," American Anthropologist 3, 50: 1126-1143.

SANSONE, Livio. 1992. Schitteren in de schaduuw. Amsterdam: Het Spinhuis.

—. 1992a. "La circolazione delle persone in un area della periferia: tre casi nei Caraibi," Studi Migrazione / Etudes Migrations (Roma), XXIX, 105: 134-147.

—. 1992b. "Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia. Algumas primeiras impressões," Estudos Afro-Asiáticos 22: 143-174.

—. 1993. "Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferenças geracionais," Estudos Afro-Asiáticos 25:73-98.

—. 1994. "The Making of Black Culture. From Creole to Black. The New Ethnicity of Lower-Class Surinamese-Creole Young People in Amsterdam," Critique of Anthropology 14, 2:173-198.

—. 1996. "As relações raciais em *Casa-Grande e Senzala* revisitadas à luz do processo de internacionalização e globalização," In: Marcos Chor Mayo and Ricardo Ventura Santos, eds., Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 207-218.

—. 1996a. "Nem somente preto ou negro. O sistema de classificação da cor no Brasil que muda," Afro-Ásia 18: 165-188.

—. 1998. "Racismo sem etnicidade: Políticas públicas e desigualdade racial em perspectiva comparada," Dados 41, 4: 751-784.

—. 2002. "Não-trabalho, cor e identidade: comparando jovens negros de baixa renda em Salvador e Rio de Janeiro," In: Ivone Maggie and Claúdia Rezende, eds., Raça como retórica. A construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 155-184.

—. 2002[a]. "Memória da escravidão nos dias de hoje: patrimônio cultural à moda brasileira", Interseções 4, 1: 147-156.

—. 2002b. “Fugindo para a força: cultura corporativista e ´cor´ na Policia Militar do Estado de Rio de Janeiro”, Estudos Afro-Asiáticos 24, 3:513-531.

— 2003. “A relação entre oportunidades e os jovens negros e mestiços de classe baixa nesta última década: não se fazem mais empregadas como antigamente”, In: Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva, (orgs.) Desigualdades sócias: o estado da nação, Rio de Janeiro: Topbooks.

— 2003[a.] “Multiculturalismo, Estado e modernidade. As nuanças em alguns países europeus e o debate no Brasil”, Dados 46, 2.

—. No prelo. “Perspectivas sobre “raça” e etnicidade dentro da pesquisa aplicada e da intervenção no campo da saúde reprodutiva: o caso afro-latino-americano” In: Simone Maio e Livio Sansone (orgs.) Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos, Rio de Janeiro: Editora da FIOCRUZ.

SANSONE, Livio and Jocélio Teles dos Santos, eds. 1998. Ritmos em transito. Socio-antropologia da música na Bahia. São Paulo: Dynamis.

SAVISHINSKY, Neil. 1994. “Transnational Popular Culture and the Global Spread of the Jamaican Rastafarian Movement,” Nieuwe West-Indische Gids/New West Indian Guides 68, 3 & 4: 259-281.

SCHLESINGER, Philip. 1987. “On National Identity: Some Conceptions and Misconceptions Criticised,” Social Science Information 2, 26: 219-64.

SCOTT, David. 1991. “That Event, This Memory: Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World,” *Diaspora* 1, 3: 261-283.

SCHWARZ, Roberto. 1995. “National by imitation,” In: John Beverley et al. eds., The Postmodern Debate in Latin America. London and Durham: Duke University Press, 264-281.

SCHWARZMAN, Simon. 1999. “Fora de foco: diversidade e identidades étnicas no Brasil,” Novos Estudos Cebrap 55: 83-96.

SEGATO, Rita.1995. Cidadania: porque não? Estado e sociedade à luz de um discurso religioso afro-brasileiro,” Dados 38, 3: 581-602.

—. 1997. “Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização,” In: Ari Pedro Oro and Carlos Alberto Steil, eds., Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, 219-248.

—. 1999. “The Colour-Blind Subject of Myth or Where to Watch Africa in the Nation,” Annual Review of Anthropology 27:112-151

SEEGER, Anthony. 1994. “Whoever We Are Today, We Can Sing You a Song About It,” In: Gerard H. Béhague, ed., Music and Black Ethnicity. The Caribbean and South America. London: Transaction Publishers, 1-16.

SENGHOR, Leopold.1974. Liberté 3. Négritude et civilisation de l’universel. Paris: Le Seuil [especially the essays: “Le Brésil dans l’Amérique latine” (pp.27-30); “Latinité et négritude” (pp.31-39); “La négritude est un humanisme du XX e siécle”(69-79)].

SEPÚLVEDA DOS SANTOS, Myrian. 1999. “Carnival in Rio de Janeiro,” In: Jean Muteba Rahier, ed., Representation of Blackness and the Performance of Identities. Westport, Conn: Bergin & Garvey, 69-90.

—. 2000. “The Imaginary of the Empire in the Brazilian Museums,” Paper delivered at

the International Conference Brazil: Representing the Nation, Institute of Latin American Studies, London, November 23-24.

SEYFERTH, Giralda. 1996. "Construindo a Nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização," In: Marcos Chor Maio and Ricardo Ventura Santos, eds., Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 41-58.

SHANKLIN, Eugenia. 2000. "Representations of Race and Racism in American Anthropology," Current Anthropology 41, 1: 99-103.

SHERIFF, Robin. 1994. Woman/Slave/Saint: A Parable of Race, Resistance and Resignation from *Rio de Janeiro*. Unpublished manuscript. Rio de Janeiro: Núcleo da Cor, IFCS, UFRJ.

—. 1999. "The Theft of *Carnaval*: National Spectacle and Racial Politics in Rio de Janeiro," Cultural Anthropology 14, 1: 3-28.

—. 2000. "Exposing Silence as Cultural Censorship: A Brazilian Case," American Anthropologist 102, 1: 114-132.

2001. Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil. New

BRUNSWICK, NJ: Rutgers University Press.

SILVA, Paula Cristina da.1996. Negros à luz dos fornos: representações de trabalho e da cor entre metalúrgicos da moderna indústria baiana. Salvador: EDUFBA.

SKIDMORE, Thomas. 1974. Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought. New York: Oxford University Press.

—. 1993. "Bi-racial USA vs. multi-racial Brazil: Is the Contrast Still Valid?," Journal of Latin American Studies 25, 2: 373-86.

SKLAIR, Lesley. 1991. Sociology of the Global System. New York: Harvester Wheatsheaf.

SLENES, Robert. 1995. "Malungu, Ngoma vem! África encoberta e descoberta no Brasil," Cadernos Museu da Escravatura 2, Ministério da Cultura, Luanda, Angola.

SMITH, Anthony. 1990. "Towards a Global Culture?" Theory, Culture & Society 7: 171-91.

SOLAÚN, Mauricio and Sidney Kronus. 1973. Discrimination Without Violence: Miscegenation and Racial Conflict in Latin America. New York: Wiley.

SOUZA, Jessé. 2001. "A sociologia dual de Roberto Damatta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos?" Revista Brasileira de Ciências Sociais 16, 45: 47-68.

SOUZA, Jessé, ed. 1997. Multi-Culturalismo e Racismo. Uma Comparação Brasil-Estados Unidos. Brásilia: Paralelo 15.

SPENCER, Jon Michael. 1997. The New Coloured People: The Mixed-Race Movement in America. New York: The NYU Press.

SPICKARD, Paul. 1989. Mixed Blood: Intermarriage and Ethnic Identity in Twentieth-Century America. Madison: The University of Wisconsin Press.

SPICKARD, Paul and Jeffrey Burroughs, eds., 2000. We Are A People: Narrative and Multiplicity in Constructing Ethnic Identity. Philadelphia: Temple University Press.

SPITZER, Leo. 2001. Vidas de entremeio. Assimilação, marginalização na Austrai, no Brasil e na África Ocidental. 1780-1945, Rio de Janeiro: EDUERJ.

SPOSITO, M. 1993. "A sociabilidade juvenil na rua: novos conflitos e ação coletiva na cidade," Revista da USP 5, 2: 161-78.

SPRIANO, Paolo. 1976. Storia Del Partito Comunista Italiano, Vol. 3. (I fronti popolari, Stalin, la guerra). Torino: Einaudi.

STEINBERG, Richard. 1988. The Ethnic Myth: Race, Ethnicity and Class in America. New York: Atheneum.

STEPAN, Nancy. 1991, The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America. Ithaca, NY: Cornell University Press.

STOKES, Martin. 1995. "Introduction: Ethnicity, Identity and Music," In: Martin Stokes, ed., Ethnicity, Identity and Music. The musical Construction of Place. Oxford: Berg Publishers, 1-28.

STONEQUIST, Everett. 1937. The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict. New York: Charles Scribner's Sons.

STOVALL, Tyler, 1996. Paris Noir: African Americans in the City of Lights. Boston: Houghton Mifflin Company.

STRATHERN, Marylin. 1995. Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Techonologies. New York: Routledge.

SWAAN, Abraham de. 1988. In Care of the State. Cambridge, UK: Polity Press.

TANNENBAUM, Frank. 1974. Slave and Citizen: The Negro in the Americas. New York: Knopf.

TAYLOR, Charles. 1994. "The Politics of Recognition," In: Amy Gutmann, ed., Multiculturalism. Princeton, NJ: Princeton University Press, 25-74.

TELES DOS SANTOS, Jocélio. 1999. "Nação Mestiça: Discursos e práticas oficiais sobre os afro-brasileiros," Luso Brazilian Review 36: 19-31.

—. 1999a. "Dilemas nada atuais das políticas para Afro-Brasileiros: ação afirmativa nos anos 60," In: Jeferson Bacelar and Carlos Alberto Caroso, eds., Brasil: um país de negros? Rio de Janeiro: Pallas, 221-234.

—. 2000. "A cultura no poder e o poder da cultura. A construção da disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil." Tese de Doutorado em Antropologia, São Paulo: USP.

TELLES, Edward. 1994. " Industrialization and Occupational Racial Inequality in Employment: The Brazilian Example," American Sociological Review 59: 46-63.

—. 1995. "Who are the morenas?" Social Forces 73, 4: 1609-1611.

—. 2003. Racismo à brasileira, São Paulo: Relume Dumará.

THORNTON, John. 1998. Africa and the Africans in the Making of the Atlantic World: 1400-1680. Cambridge: Cambridge University Press.

TIZARD, B. and Anne Phoenix. 1993. Black, White or Mixed Race? Race and Racism in The Lives of Young People of Mixed Parentage. London: Routledge.

TWINE-DANCE, Frances. 1998. Racism in a Racial Democracy. New Brunswick: Rutgers University Press.

VALLE SILVA, Nelson. 1994. "Uma nota sobre 'raça social' no Brasil," Estudos Afro-Asiáticos 26, 67-80.

VELOSO, Caetano. 1997. Verdades tropicais. São Paulo: Companhia das Letras.

VENICZ, Liesbeth. 1991. "Wachten op de boot. Een studie naar de overlevingsstrategieën van een groep Haïtiaanse migranten in Santo Domingo." Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universiteit van Amsterdam, Holanda.

VERGER, Pierre. 1957. Notes sur le culte des orisa et vodun. Dakar: IFAN.

—. 1987. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX. Salvador: Corrupio.

VERMEULEN, Hans. 1984. Etnische Groepen en Grenzen.Weesp, The Netherlands: Het Wereldvenster.

—. 1997. "Conclusions," In: Hans Vemeulen, ed., Immigrant Policy for a Multicultural Society. Brussel/Amsterdam: MPG & IMES, 131-154.

—. 2000. "Introduction: the role of culture in explanations of social mobility," In: Hans Vermeulen and Joel Perlmann, eds., Immigrants, Schooling and Social Mobility. London and New York: Macmillan, 1-21.

VERMEULEN, Hans. and Cora Govers. 1997. "From Political Mobilization to the Politics of Consciousness," In: Cora Govers and Hans Vermeulen, eds., The Politics of Ethnic Consciousness. London: MacMillan, 1-30.

VIANNA, Hermano. 1988. O mundo funk carioca. Rio de Janeiro: Zahar.

—. 1995. O mistério do samba. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

—. ed., 1997. Galeras cariocas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

VIANA, Hildegarde. 1979. A Bahia já foi assim. São Paulo: Edições GRD.

VIERA, Rosângela Maria. 1995. "Brazil," In: Minority Rights Group, ed., Afro-Latin Americans Today: No Longer Invisible. London: Minority Rights Publications, 19-46.

VILHENA, Luís Rodolfo. 1997. Ensaios de antropologia. (especialmente o ensaio " África na tradição das ciências sociais no Brasil", pp 127-166) Rio de Janeiro: EDUERJ.

VINK, Nico. 1989. The Telenovela and Emancipation: A Study of Telenovela and Social Change in Brazil. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen.

VIOTTI DA COSTA, Emília. 1989. Da Senzala a Colonia. São Paulo: Brasiliense.

VOGT, Carlos and Peter Fry. 1996. Cafundó. A África no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.

WADE, Peter 1988. "The Cultural Dynamics of Blackness in Colombia: Black Migrants to a 'White City'," Trabalho apresentado na 46th International Conference of the Americanists, Amsterdam, Julho.

—. 1993. "Race, Nature and Culture," Man 28: 1-28.

—. 1995. "The Cultural Politics of Blackness in Colombia," American Ethnologist 22, 3: 341-357.

—. 1999. "Working Culture: Making Cultural Identities in Cali, Colombia," Current Anthropology 40, 4: 449-472 (acomapnhado por comentários).

—. 2000. Music, Race and Nation: *Musica Tropical* in Colombia. Chicago: Chicago University Press.

—. 2001. “Racial Identity and Nationalism: A Theoretical View >From Latin America,” Ethnic and Racial Studies 24, 5: 845-865.

WAGLEY, Charles. 1957. “Plantation America: A Cultural Sphere,” Caribbean Studies: A Symposium, Jamaica.

—, ed., 1952. Race and Class in Rural Brazil. Paris: Unesco.

WALDINGER, Roger and Joel Perlmann. 1997. “Second Generation Decline? Children of Immigrants, Past and Present - A Reconsideration,” International Migration Review XXXI, 4: 893-922

WALLERSTEIN, Immanuel. 1974. The Modern World-System. New York: Academic Press.

—. 1990. “Culture as the ideological battlegroundof the modern world system”, In: Mike Feathersone ed. Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. London: Sage, 31-56.

—. 1991. “The Construction of Peoplehood: Racism, nationalism, ethnicity,” In: Etienne Balibar and Immanule Wallerstein, Race, Nation and Class: Ambiguous Identities. London: Verso, 71-85.

WALTON, J. and D. Seddon. 1992. Free Markets & Food Riots: The Politics of Global Adjustment. Oxford: Blackwell.

WARREN, Jonathan. 1997. “O fardo de não ser negro. Uma análise comparativa do desempenho escolar de alunos afro-brasileiros e afro-norteamericanos,” Estudos Afro-Asiáticos 31: 103-24.

—. 2001. Racial Revolutions. Antiracism & Indian Resurgence in Brazil, Durham and London: Duke University Press.

WENDEL ABRAMO, Helena. 2000. Cenas juvenis: punks e darks no espaço urbano. São Paulo: Anpocs.

WENT, Richard. 1996. Grenzen aan de globalisering. Amsterdam: Het Spinhuis.

WIGHT, David. 1987. “Hard Workers and Big Spenders Facing the bru. Understanding Men’s Employment and Consumption in a De-Industrialized Scottish Village.” Tese de Doutorado em Ciências Sociais, University of Edinburgh.

WHITTEN, Norman and John Szwed. 1970. “Introduction,” In: Norman Whitten and John Szwed, eds., Afro-American Anthropology. New York: The Free Press, 23-62.

WHITTEN, Norman and Arlin Torres. 1991. “Blackness in the Americas,” Report on the Americas (Special Issue The Black Americas 1492-1992) XXV, 4: 16-22.

WILLIAMS, T. 1989. The Cocaine Kids. The Inside Story of a Teenage Drug Ring. Reading, Mass: Addison-Wesley.

WILLIS, Paul. 1977. Learning to Labour: Why Working-Class Kids Get Working-Class Jobs. London: Saxon House.

—. 1986. “Unemployment, the final inequality”, British Journal of Sociology 7, 2: 155-169.

WILSON, Julius. 1987. The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass and Public Policy. Chicago: University of Chicago Press.

—. 1996. When Work Disappears: The World of the New Urban Poor. New York. Knopf.

WINANT, Howard. 1994. Racial Conditions: Politics, Theory, Comparison. Minneapolis: University of Minnesota Press.

WINBUSH RILEY, Dorothy. 1995. The Complete Kwanzaa. Celebrating Our Cultural Harvest. New York: Harper Collins.

WOLF, Eric. 1982. Europe and the People without History. Berkeley: UC Press.

WRIGHT, Winthrop. 1990. Café con leche: Race, Class and National Image in Venezuela. Austin: University of Texas Press.

WULFF, Helena. 1988. Twenty Girls: Growing Up, Ethnicity and Excitement in a South London Microculture. Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology.

YUDICE, George. 1994. "The Funkification of Rio," In: Andrew Ross and Tricia Rose, eds., Microphone Fiends. New York: Routledge, 193-220.

ZALUAR, Alba. 1985. A maquina e a revolta. São Paulo: Brasiliense.

—. 1994. Condomínio do Diabo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

ZHOU, Min. 1997. "Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation," International Migration Review 31, 4: 975-1008.